Fascicule LVIII

MÉMOIRES ET TRAVAUX
PUBLIÉS PAR DES PROFESSEURS
DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

LA DOCTRINE CHRISTOLOGIQUE DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE AVANT LA QUERELLE NESTORIENNE

PAR
JACQUES LIÉBAERT
Docteur en Théologie
Directeur au Grand Séminaire de Lille

Ouvrage publié avec le concours du
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

LILLE
FACULTÉS CATHOLIQUES
Économat, Boulevard Vauban, 60
1951

NIHIL OBSTAT :
Lille, le 18 novembre 1950
M. RICHARD, *c. d.*

IMPRIMATUR :
Lille, le 21 novembre 1950
P. DUTHOIT, *v. g.*

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations :
P. G. : MIGNE, *Patrologie grecque.*
P. L. : MIGNE, *Patrologie latine.*

I. SOURCES.

APOLLINAIRE DE LAODICÉE :
Textes publiés par H. LIETZMANN, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, *Texte und Untersuchungen*, Tubingen, 1904.
ATHANASE (S.) :
De Incarnatione Verbi : *P. G.*, 25, col. 96-197. Traduction par P. Th. CAMELOT, collect. *Sources Chrétiennes* : *Athanase d'Alexandrie, Contre les Païens et Sur l'Incarnation du Verbe*, Paris, 1947.
Contra Arianos I-III : *P. G.*, 26, col. 12-468.
Lettre aux évêques d'Égypte et de Libye : *P. G.*, 25, 537-593.
Lettres à Sérapion : *P. G.*, 26, col. 529-676. Traduction de J. LEBON, Collect. *Sources Chrétiennes*, Paris, 1947.
Tome aux Antiochiens : *P. G.*, 26, col. 796-809.
Lettre à Épictète : *P. G.*, 26, col. 1049-1069.
BASILE DE CÉSARÉE (S.) :
Adversus Eunomium I-III : *P. G.*, 29, col. 497-669.
De Spiritu Sancto : *P. G.*, 32, col. 68-217.
CYRILLE D'ALEXANDRIE (S.) :
De Adoratione in spiritu et veritate : *P. G.*, 68, col. 193-1125.
Glaphyra : *P. G.*, 69, col. 13-677.
In XII prophetas minores : *P. G.*, 71 et 72, col. 9-364. Édition critique par P.-E. PUSEY, 2 vol., Oxford, 1868.
In Isaïam : *P. G.*, 70.
Thesaurus : *P. G.*, 75, col. 9-654.
Dialogues De sancta Trinitate : *P. G.*, 75, col. 658-1124.
In Joannis Evangelium : *P. G.*, 73 et 74, col. 9-756. Édition critique par P.-E. PUSEY, 3 volumes, Oxford, 1872.
Homiliae Paschales I-XVI : *P. G.*, 77, col. 401-768.
DAMASE (S.) :
Lettres : *P. L.*, 13, col. 347 sq.
DIDYME L'AVEUGLE :
Adversus Eunomium IV-V : *P. G.*, 29, col. 672-773.
De Trinitate : *P. G.*, 39, col. 269-992.
De Spiritu Sancto : *P. G.*, 39, col. 1033-1086.
In Psalmos : *P. G.*, 39, col. 1156-1616.
ÉPIPHANE (S.) :
Ancoratus : *P. G.*, 43.
Adversus haereses. Haeres. LXIX : *P. G.*, 42, col. 201-336.
EUNOMIUS :
Apologie : *P. G.*, 30, col. 836-868.
GRÉGOIRE DE NYSSE (S.) :
Contra Eunomium libri XII, *P. G.*, 45, col. 241-1121. Édition critique : V. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. I-II, Berlin, 1921.

PIERRE D'ALEXANDRIE :
Fragments conservés par FACUNDUS D'HERMIANE, rassemblés dans *P. G.*, 33, col. 1291-1294.
PSEUDO-ATHANASE :
Contra Arianos IV : *P. G.*, 26, 468-525.
Dialogues de Sancta Trinitate I et II : *P. G.*, 28, 1116-1121.
SÉVÈRE D'ANTIOCHE :
Liber contra impium Grammaticum, trad. J. LEBON, *Corpus scriptorum christianorum Orientalium,* 4e série, tomes IV, V, VI, Louvain, 1929-1933.
THÉOPHILE D'ALEXANDRIE :
17e *Lettre Pascale*: édit. HILBERG, *Corpus Script. eccl.* de Vienne, t.LV, p. 185-211.
Sermon In mysticam Coenam : *P. G.*, 77, col. 1016-1029.

II. TRAVAUX.

Nous n'indiquons ici que quelques travaux plus particulièrement utiles à consulter pour l'objet de notre étude. Une bibliographie plus complète sur saint Cyrille d'Alexandrie figure dans l'ouvrage du P. DU MANOIR mentionné ci-dessous.

ABEL (F.-M.), Parallélisme exégétique entre saint Jérôme et saint Cyrille d'Alexandrie, *Vivre et Penser* (1re série, 1941), p. 94-119, 212-230.
ARNOU (R.), Platonisme des Pères, *Dict. de théol. cath.*, XII, Paris, 1934, col. 2258-2392.
BARDENHEWER (O.), *Geschichte der altchristlichen Literatur,* III, Fribourg-en-Brisgau, 1923.
BARDY (G.), *Didyme l'Aveugle,* Paris, 1910.
BARDY (G.), L'héritage littéraire d'Aetius, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XXIV (1928), p. 809-827.
BOUYER (L.), *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase,* Paris, 1943.
CHARLIER (N.), Le *Thesaurus de Trinitate* de saint Cyrille d'Alexandrie. Questions de critique littéraire, *Revue d'Histoire ecclésiastique,* vol. XLV (1950), nos 1-2, p. 25-81.
DE GHELLINCK (J.), Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVe siècle, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1930, p. 5-42.
DELOBEL (R.) et RICHARD (M.), Théophile d'Alexandrie, *Dict. de théol. cath.*, XV, Paris, 1946, col. 523-529.
DEVREESSE (R.), Chaînes exégétiques grecques, *Supplément au Dict. de la Bible,* I, Paris, 1928, col. 1084-1233.
DIETSCHE (B.), L'héritage littéraire de Didyme l'Aveugle, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1941-1942, vol. II, p. 380-414.
DUBARLE (A.-M.), L'ignorance du Christ dans saint Cyrille d'Alexandrie, *Ephemerides theologicae Lovanienses,* janvier-mars 1939, p. 111 sq.
DU MANOIR DE JUAYE (H.), *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie,* Paris, 1944.
GAUDEL (A.), Kénose, *Dict. de théol. cath.*, VIII, Paris, 1925, col. 2339-2349.
GÜNTHÖR (A.), Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge. Ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien, *Studia Anselmiana,* fasc. XI, Rome, 1941.
HARNACK (A.), *Dogmengeschichte,* t. II, 4e édit., Tübingen, 1909.
HEBENSPERGER (J.-N.), *Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien. Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags,* Augsbourg, 1927.
HOLL (K.), *Amphilochius von Iconium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern,* Tübingen-Leipzig, 1904.
KRÜGER, Cyrill von Alexandrien, dans HERZOG-HAUCK, *Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche,* IV1, 737-881, Leipzig, 1898.
JANSSENS (L.), Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie, Louvain, 1938 ; *Ephemerides theologicae Lovanienses,* 1938, t. XV, p. 233-278.

Jouassard (G.), L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des ive èt ve siècles, *Revue des Sciences religieuses*, t. V, 1925, p. 610-633.
Jouassard (G.), L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428, *Mélanges Podechard*, Lyon, 1945, p. 159-174.
Le Bachelet (X.), Eunomius, *Dict. de théol. cath.*, V, Paris, 1924, col. 1501-1514.
Lebon (J.), Le Pseudo-Basile (*Adv. Eunom. IV-V*) est bien Didyme d'Alexandrie, *Muséon*, t. L, Louvain, 1937, p. 61-83.
Lebreton (J.), *Les origines du dogme de la Trinité*, t. II, note C : Sur l'ignorance du jour du jugement, p. 557 sq., Paris, 1928.
Leipoldt (J.), Didymus der Blinde von Alexandrien, *Texte und Untersuchungen*, XXIX (N. F., XIV), Leipzig, 1905.
Lietzmann (H.), *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904.
Loofs (Fr.), Kenosis, dans Herzog-Hauck, *Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche*, X et XXIII.
Mahé (J.), La date du *Commentaire* de saint Cyrille d'Alexandrie *sur l'Évangile selon saint Jean*, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1907, p. 41-45.
Mahé (J.), Cyrille d'Alexandrie, *Dict. de théol. cath.*, III, Paris, 1911, col. 2476-2527.
Michel (A.), Jésus-Christ, *Dict. de théol. cath.*, VIII, Paris, 1924, col. 1259.
Michel (A.), Science de Jésus-Christ, *Dict. de théol. cath.*, XIV, Paris, 1939, col. 1636-1645.
Petau (D.), *Dogmatica theologica.*
Rehrmann (A.), *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Hildesheim, 1902.
Reuss (J.), *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Münster, 1941.
Reuss (J.), Cyrill von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium, *Biblica*, vol. 25, fasc. 2-3, Rome 1944, p. 207-209.
Richard (M.), Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens, *Mélanges de Science religieuse*, vol. IV (Lille, 1947), p. 5-54.
Schulte (E.), *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Paderborn, 1914.
Schumacher, Christus in seiner Präexistenz und Kenose, *Scripta pontificii Instituti biblici*, 1914.
Schwalm, Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ, *Revue thomiste*, XII, 1904, p. 12-47, 257-297.
Sellers (R.-V.), *Two ancient Christologies. A study in the christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of christian doctrine*, Londres, 1940.
Tixeront (J.), *Histoire des dogmes*, II, 7e édition, Paris, 1928, p. 77-79.
Vandenbussche (E.), La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius le « Technologue », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XL, 1944-1945, p. 47 sq.
Weigl (Ed.), *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, 1905.
Weigl (Ed.), *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (373-429), Munich, 1925.

AVANT-PROPOS

Dans l'héritage littéraire énorme laissé par saint Cyrille d'Alexandrie, ce sont surtout les écrits inspirés par la controverse nestorienne et ses suites qui ont retenu l'attention des historiens du dogme, à juste titre d'ailleurs. On connaît beaucoup moins bien les ouvrages antérieurs à l'année 428 qui vit naître le conflit entre Alexandrie et Constantinople. Facilement même on les néglige quand on étudie la doctrine de saint Cyrille, en les supposant, un peu vite sans doute, d'un intérêt assez relatif et d'une médiocre importance pour la théologie de l'adversaire de Nestorius.

Dût-il en être ainsi dans la réalité, il vaudrait la peine de le vérifier au moins une bonne fois. Mais n'est-il pas permis de pressentir que l'étude approfondie de cet ensemble d'écrits peu connus peut apprendre encore beaucoup à l'historien, l'aider à déterminer plus exactement les attaches traditionnelles de la théologie cyrillienne et son originalité propre, et par là peut-être à mieux comprendre les positions doctrinales adoptées par l'évêque d'Alexandrie dans la controverse avec Nestorius ? Même après les travaux consacrés jusqu'à présent à saint Cyrille, l'étude précise de ses premiers écrits, la recherche de leurs sources, l'analyse de leur contenu théologique constituent encore un terrain largement ouvert à l'investigation et nous paraissent susceptibles d'apporter aux études cyrilliennes un enrichissement important.

Les pages qui suivent veulent fournir une contribution à ce travail de recherche. Une simple contribution, car il nous a fallu rester dans de certaines limites en raison du volume déjà considérable de l'œuvre de saint Cyrille antérieure à 428. Le problème littéraire des sources se posant avec une réelle complexité, nous ne l'avons envisagé de près que pour trois ouvrages, guidé dans ce choix par leur importance doctrinale. Sur ce plan doctrinal lui-même, nous nous sommes limité à l'analyse de la christologie de saint Cyrille. Ce n'est pas qu'une étude précise de l'exégèse ou de la théologie trinitaire de notre Docteur dans ses premiers écrits ne soit souhaitable : on y puiserait notamment des renseignements plus précis sur les sources de sa pensée. Mais puisque saint Cyrille a attaché son nom aux discussions christologiques et que de fait ces discussions ont absorbé toute son activité littéraire après 428, c'est à l'étude de sa théologie de l'Incarnation qu'il convenait d'accorder la préférence.

Nous voudrions dire ici tout ce que nous devons à Monsieur l'Abbé Marcel Richard, professeur de Patrologie à la Faculté de Théologie de Lille, sans qui ce travail n'aurait pu être mené à bien. Il a inspiré et guidé nos recherches avec toute sa compétence et toute sa bienveillance ; il n'a pas hésité en particulier à mettre à notre disposition ses connaissances paléographiques et à nous communiquer le résultat de ses recherches concernant certains problèmes de critique textuelle. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre gratitude et, en même temps qu'à lui, c'est à tous nos professeurs de la Faculté de Théologie de Lille que nous disons notre reconnaissance.

INTRODUCTION

L'ŒUVRE THÉOLOGIQUE DE SAINT CYRILLE AVANT 428

Durant la période relativement calme qui précéda la controverse nestorienne, entre les années 412, date de son élévation à l'épiscopat, et 428, saint Cyrille d'Alexandrie déploya une activité littéraire intense, inspirée par deux préoccupations dominantes : l'exégèse et la polémique anti-arienne [1].

L'œuvre exégétique élaborée par saint Cyrille au cours de cette période se révèle à elle seule considérable, même si l'on n'admet pas qu'elle se soit étendue, comme semble le penser Édouard Weigl [2], à l'Ancien Testament en entier : la composition d'un commentaire sur les Psaumes avant 428 reste en effet douteuse [3] et, exception faite pour Isaïe, il n'est pas certain que Cyrille ait jamais commenté les grands prophètes. En revanche, on considère comme acquise l'appartenance des ouvrages suivants à la première période de l'épiscopat de saint Cyrille :

Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας, « *De l'adoration et du culte en esprit et en vérité* » : commentaire, en 17 livres et sous forme de dialogue, de passages choisis du Pentateuque [4].

Γλαφυρά, « *objets ciselés* » : nouveau commentaire, destiné à compléter le précédent, de passages choisis du Pentateuque [5].

Commentaire sur les douze petits Prophètes [6].

Commentaire sur Isaïe [7].

A cette liste de travaux sur l'Écriture, il faut ajouter, en ce qui concerne le Nouveau Testament, le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* [8]. Mais ce dernier ouvrage n'est plus, à la différence des précédents, un travail purement exégétique ; composé sous l'influence de préoccupations d'un ordre tout différent : la controverse trinitaire

1. Il est possible que cette activité ait commencé dès avant l'accession de saint Cyrille à l'épiscopat. Cependant, M. G. Jouassard hésite fortement à admettre que saint Cyrille ait commencé à publier du vivant de son oncle Théophile, son prédécesseur sur le siège d'Alexandrie. Voir G. Jouassard, L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie avant 428, *Mélanges Podechard*, Lyon, 1945, p. 170-171.

2. Ed. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (Munich, 1925), p. 123.

3. G. Jouassard, *art cit.*, p. 163, note 4.

4. *P. G.*, 68. L'ouvrage sera appelé ici pour plus de commodité *De Adoratione*.

5. *P. G.*, 69, col. 9-677.

6. *P. G.*, 71 et 72, col. 9-364. Édition critique par P. E. Pusey, 2 vol., Oxford, 1868.

7. *P. G.*, 70.

8. *P. G.*, 73 et 74, col 9-756. Édition meilleure mais non définitive par P. E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium*, 3 vol., Oxford, 1872.

et christologique avec les Ariens, il est, en majeure partie, un traité de polémique dirigé contre les hérétiques.

L'évêque d'Alexandrie a jugé en effet utile de reprendre, après d'autres, la réfutation des erreurs propagées au siècle précédent par Arius et Eunomius ; à sa production exégétique il a encore ajouté avant que n'éclate le conflit nestorien un groupe de traités anti-ariens comprenant, outre le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, deux autres ouvrages exclusivement consacrés à la polémique trinitaire et christologique :

Ἡ βίβλος τῶν θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, « *Le livre des trésors sur la sainte et consubstantielle Trinité* »[1].

Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, en sept Dialogues [2].

Enfin, pour faire le compte exact des écrits de saint Cyrille antérieurs à 428, il faut mentionner les 16 *Lettres Pascales* pour les années 414 à 428 [3], documents où se reflètent à la fois les préoccupations exégétiques et polémiques de l'évêque d'Alexandrie et qui présentent l'avantage d'être, au point de vue chronologique, classés avec certitude.

Précisions chronologiques

En revanche nous ne possédons que peu d'éléments précis concernant l'ordre dans lequel se sont succédés les autres écrits de la période et la date de leur composition respective. M. G. Jouassard, complétant ou corrigeant les données déjà fournies par J. Mahé [4], O. Bardenhewer [5] et Ed. Weigl [6], s'est efforcé de déterminer la chronologie la plus vraisemblable, sans parvenir, nous semble-t-il, à une démonstration décisive. Nous pensons en effet, avec Mgr Lebon [7] et le R. P. Charlier [8] que quelques-uns des arguments de M. Jouassard en faveur de la chronologie qu'il propose ne sont pas absolument probants et qu'on peut leur en opposer d'autres.

Voici en résumé l'argumentation de M Jouassard. Comme il le

1. *P. G.*, 75, col. 9-654. L'ouvrage sera appelé ici *Thesaurus*.
2. *P. G.*, 75, col. 658-1124. L'ouvrage sera appelé ici *Dialogues*.
3. *Homiliae Paschales I-XVII*, *P. G.*, 77, col. 401-768. Les premiers éditeurs, et Migne à leur suite, ont cru que la troisième lettre était perdue ; d'où la numérotation de Migne : *Hom. Pasch. I* (pour 413), *II* (pour 414), *IV* (pour 416), ... *XVII* (pour 428). On a reconnu depuis que c'est la lettre pour 413 qui manque ; la série des lettres que nous possédons est donc sans lacune, mais commence avec la lettre pour 414. Bardenhewer a émis l'hypothèse que Théophile aurait rédigé avant de mourir la lettre pour l'année 413 : *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. IV, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 61. Bien que la numérotation de Migne soit inexacte, nous la garderons pour la facilité des références.
4. J. Mahé, La date du *Commentaire* de saint Cyrille d'Alexandrie *sur l'Évangile selon saint Jean*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1907, p. 41-45. Cf. du même, article Cyrille d'Alexandrie dans le *Dict. de théol. cath.*
5. O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 34-41, 44-46.
6. Ed. Weigl, *op. cit.*, p. 123-132.
7. Compte rendu de l'ouvrage de Ed. Weigl : *Christologie vom Tode des Athanasius...*, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1926, t. XXII, p. 90.
8. N. Charlier, Le *Thesaurus de Trinitate* de saint Cyrille d'Alexandrie, Questions de critique littéraire, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1950, t. XLV, p. 56-65.

démontre sans peine, les trois ouvrages anti-ariens ont certainement vu le jour dans l'ordre suivant : *Thesaurus*, *Dialogues*, *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*. D'une part, en effet, ce dernier ouvrage renvoie formellement aux deux autres [1] ; de l'autre, dans sa préface aux sept *Dialogues*, l'auteur dit à son destinataire Nemesinos que c'est la seconde fois qu'il va traiter de la Trinité à son adresse [2]. Or le *Thesaurus*, en majeure partie consacré aux problèmes trinitaires, est lui-même dédié à Nemesinos [3]. L'ordre de succession des trois ouvrages est donc évident.

Est-il possible de préciser à quel moment ils ont été composés ? M. Jouassard essaie d'y parvenir en se basant sur deux indices. Tout d'abord, la *Lettre Pascale pour* 424, à la différence de celles qui la précèdent, trahit chez l'évêque d'Alexandrie des préoccupations relatives à l'arianisme [4], dont l'écho d'ailleurs se prolonge dans les lettres pour les années suivantes. Ensuite, une précision nous est fournie par la seconde *Lettre à Nestorius* où Cyrille, faisant allusion aux sept *Dialogues*, déclare qu'il les a écrits, sans toutefois les publier, « alors qu'Atticus, de bienheureuse mémoire, était encore en ce monde » [5]. Il ne peut s'agir là que d'Atticus évêque de Constantinople, mort en octobre 425. Grâce à ces données, M. Jouassard aboutit à fixer la date de la composition du *Thesaurus* et des *Dialogues* entre 423 et 425.

La rédaction du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* se situera donc, selon M. Jouassard, entre 425 et 429, car l'ouvrage est certainement antérieur à la controverse nestorienne. Le P. Mahé [6] avait déjà remarqué que le vocable θεοτόκος et les expressions ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἕνωσις κατὰ φύσιν, ἕνωσις φυσική ne se rencontrent nulle part dans l'ouvrage et que rien ne permet de voir dans les dénonciations du dualisme christologique qui s'y trouvent en grand nombre des allusions certaines à Nestorius [7]. Le P. Mahé en concluait que l'ouvrage devait avoir été achevé avant même l'année 428. Ed. Weigl, se basant notamment sur un fragment donné dans la *Patrologie* de Migne comme ayant appartenu au livre VIII du *Commentaire* et qui

1. Pour le *Thesaurus* : *P. G.*, 73, 93 C. Pour les *Dialogues* : *P. G.*, 73, 148 B et 157 D.
2. *P. G.*, 75, 657 A.
3. *P. G.*, 75, 9 A.
4. *Hom. Pasch. XII*, *P. G.*, 77, 681 B-692 B.
5. *Epist. II*, *P. G.*, 77, col. 41 ; E. Schwartz, *Acta Conciliorum œcumenicorum*, t. I, vol. I, fasc. I, Berlin et Leipzig, 1927, p. 24, ligne 29 - p. 25, ligne 3.
6. Art. cit. du *Bulletin de littérature ecclésiastique*.
7. De fait, les reproches adressés ici par Cyrille à ceux qui « divisent le Christ », « séparent le temple né de la Vierge et le vrai Fils de Dieu » et aboutissent à une « dualité de fils » (voir, pour ces textes, ci-dessous, 3e partie, ch. II, § II) sont formulés également dans la *Lettre Pascale pour* 420, bien avant le conflit nestorien par conséquent. Les deux précisions que l'on ne trouve que dans le Commentaire : le rejet de l'expression ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ (*P. G.*, 73, 1012 B ; Pusey, vol. II, p. 201, l. 11-13) et l'affirmation qu'il n'y a pas δύο πρόσωπα dans le Christ (*P. G.*, 73, 249 C et 629 BC ; Pusey, vol. I, p. 224 et 577) ne constituent pas davantage une critique caractérisée de la christologie de Nestorius. Le dernier de ces textes contient bien une allusion à « ceux qui ne refusent pas d'innover (ἐπικαινοτομεῖν) follement quelque chose à côté de cela (la doctrine orthodoxe) », mais rien ne permet de supposer qu'il s'agisse d'une innovation toute récente.

est en réalité un extrait de la *Lettre aux Anathématismes*, tendait à reculer l'achèvement de l'ouvrage dans le cours de l'année 428. De même M. Jouassard qui se base, lui, sur l'ampleur de l'ouvrage.

Il reste à situer chronologiquement les travaux d'exégèse sur l'Ancien Testament. Les *Glaphyres* sont certainement postérieurs au *De Adoratione* qui y est mentionné à deux reprises [1]. Le *Commentaire sur les douze petits Prophètes* doit avoir précédé le *Commentaire sur Isaïe*, remarque M. Jouassard, si, selon toute probabilité, Cyrille a suivi l'ordre de la Bible alexandrine. Ce gros travail sur les prophètes n'a guère pu marcher de pair avec l'exégèse du Pentateuque : M. Jouassard le considère comme postérieur au *De Adoratione* et aux *Glaphyres* [2].

Enfin, dernier élément souligné par M. Jouassard, ces travaux sur l'Ancien Testament ne contiennent pas d'allusions à l'arianisme ; l'auteur n'y manifeste aucune préoccupation touchant cette hérésie. Si l'on prend garde qu'il en est de même dans les *Lettres pascales* jusqu'à la lettre pour 424, on concluera avec vraisemblance que les commentaires de l'Ancien Testament doivent être antérieurs à l'année 423, à partir de laquelle saint Cyrille semble s'être décidément orienté vers la polémique anti-arienne.

Au total, M. Jouassard aboutit au classement suivant [3] :

Avant 423 :	*De Adoratione,*
	Glaphyres,
	Commentaire sur les douze petits Prophètes,
	Commentaire sur Isaïe.
Entre 423 et 425 :	*Thesaurus,*
	Dialogues sur la Trinité.
Après 425 :	*Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean.*

Assez vraisemblables à première vue, ces conclusions sont cependant basées sur bien des conjectures et ne rallient pas tous les suffrages. Reprenant une idée naguère avancée par Mgr Lebon, le R. P. Charlier a soutenu contre M. Jouassard que, loin d'être le dernier ouvrage exégétique composé par Cyrille avant 428, le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* est bien plutôt le premier [4] et il a appuyé cette thèse sur les remarques suivantes : tout d'abord, le prologue du *Commentaire* constitue une introduction à l'ensemble des Livres saints alors que les prologues des autres œuvres exégétiques de Cyrille sont tous particuliers à tel livre ou à tel groupe de livres. De plus, alors que l'auteur y renvoie, pour éviter certaines répétitions, au *Thesaurus* et aux *Dialogues*, il n'y renvoie jamais à d'autres ouvrages d'exégèse, bien qu'il en ait

1. *P. G.*, 69, 16 B, 537 D.
2. *Art. cit.*, p. 163.
3. *Ibid.*, p. 170.
4. Dans le compte rendu cité plus haut de l'ouvrage de WEIGL, Mgr LEBON faisait allusion à l'existence de preuves « non sans valeur, pour incliner à placer chronologiquement cet écrit en tête de toutes les œuvres exégétiques du docteur alexandrin ». Le P. CHARLIER (*art. cit.*, p. 60-62), présente ces preuves.

plusieurs fois l'occasion [1]. Enfin, si l'on avance la date du *Commentaire*, on comprend mieux à la fois l'imperfection de certaines formules christologiques et la fréquence des allusions au dualisme, celles-ci se justifiant d'autant plus facilement que l'on se rapproche du temps où écrivaient Diodore et Théodore.

Soulignant à bon droit que rien n'oblige à penser avec M. Jouassard que les *Dialogues* ont été composés *peu avant* 425 ou qu'il existe nécessairement un lien étroit entre la *Lettre pascale pour* 424 et les écrits anti-ariens, le P. Charlier aboutit à considérer le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* comme le premier écrit exégétique de saint Cyrille et par conséquent le *Thesaurus* comme son premier grand ouvrage. Les commentaires sur l'Ancien Testament seraient donc tous postérieurs au *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* qui dans cette hypothèse aurait été rédigé bien avant 428.

Ces remarques soulignent les points faibles de l'argumentation de M. Jouassard et font état d'une donnée indéniable : le caractère d'introduction générale de la préface au *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*. Les autres arguments, nous l'avouons, nous impressionnent moins : en particulier le fait que Cyrille ne cite dans le *Commentaire* aucune autre œuvre exégétique n'est pas nécessairement l'indice de ce que le *Commentaire* soit la première : tout d'abord Cyrille n'a pas l'habitude de renvoyer de l'un de ses ouvrages à un autre, il ne le fait que très rarement ; et surtout, il n'hésite pas à reprendre dans le *Commentaire* certaines questions déjà traitées amplement dans le *Thesaurus* et les *Dialogues* sans y renvoyer [2]. Cyrille ne craint guère en fait de se répéter d'un ouvrage à un autre : le *De Adoratione* et les *Glaphyres* ici ou là, le *Thesaurus* et les *Dialogues* en beaucoup d'endroits contiennent des développements parallèles, des répétitions que l'auteur ne cherche pas à s'épargner [3].

En résumé, le classement proposé par M. Jouassard a contre lui la grosse part de conjectures qu'il comporte ; l'hypothèse de Mgr Lebon et du P. Charlier a l'avantage de reposer sur l'indice positif fourni par le prologue du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*. L'étude approfondie des œuvres exégétiques de Cyrille sur l'Ancien Testament apporterait sans doute d'autres indices en faveur d'un classement différent de celui de M. Jouassard. Il nous semble difficile d'admettre

1. Le P. Charlier souligne l'absence de référence au *De Adoratione* dans le commentaire de *Jo.*, IV, 23-24 qui est pourtant le thème de cet ouvrage, et la même absence de référence aux *Glaphyres* dans l'excursus sur l'interprétation allégorique de la manne (*P. G.*, 73, 501 B-513 B ; Pusey, vol. I, p. 457-467. Cf. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 449 A-460 D).

2. Voir notamment le livre I du *Commentaire* où sont reprises les discussions sur l'' ἀγέννητος, la consubstantialité du Père et du Fils, l'éternité du Fils, etc. Cf. par exemple *In Jo.*, l. I, ch. I, *P. G.* 73, 24 B - 29 D et *Thes.*, IV, *P. G.*, 75, 36 D sq. ; *In Jo.*, l. I, ch. IV, 53 D sq. et *Thes.*, XIX, , 313 A sq.

3. Cf. sur *Ex.* XII, 1 sq: *De Ador.*, *P.G.*, 68, 1065 sq. et *Glaph.*, *P.G.*, 69, 420 sq. ; sur *Lev.* VI, 25 sq : *De Ador.*, 89 sq et *Glaph.*, 548 sq. Pour les nombreuses argumentations du *Thesaurus* reprises dans les *Dialogues*, voir ci-dessous l'analyse de ce second ouvrage (1re partie, ch. IV).

par exemple que telle formule anti-apollinariste des *Glaphyres*, formule qui n'est très probablement pas une glose ajoutée ensuite [1], ait pu être écrite par Cyrille avant la rédaction du *Thesaurus* et des *Dialogues*, où on ne relève pas trace d'anti-apollinarisme, ou même avant le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* : elle ferait bien plutôt songer à la christologie post-éphésienne de Cyrille. Sans rejeter les *Glaphyres* après 428 (l'auteur n'y est pas préoccupé du problème christologique), nous admettrions volontiers que leur composition a été postérieure à celles des trois écrits anti-ariens.

Toutefois, en ce qui concerne les œuvres de saint Cyrille antérieures à la controverse nestorienne, il est hasardeux d'appuyer trop exclusivement, comme le fait M. Jouassard, des conclusions d'ordre chronologique sur les variations que l'on constate dans les préoccupations doctrinales de l'auteur ou dans sa méthode exégétique. Ces variations s'expliquent surtout par la dépendance de Cyrille vis-à-vis des sources qu'il utilise. Le fait que tels écrits (*De Adoratione*, *Glaphyres*) ne font aucune allusion à l'arianisme ne permet pas de conclure avec certitude à leur antériorité par rapport aux traités anti-ariens. On ne saurait donc adopter comme base de travail le classement proposé par M. Jouassard, des indices positifs existant en faveur d'un classement différent.

Le problème des sources

On peut naturellement attendre de recherches méthodiques sur l'œuvre de saint Cyrille avant 428 bien autre chose que des précisions chronologiques. L'étude de ses travaux sur l'Ancien Testament nous révèlerait, derrière le théologien d'Éphèse et l'adversaire de Nestorius, l'exégète que Cyrille fut avant tout. Nul doute d'autre part que les trois traités de polémique contre l'arianisme ne constituent, pour la connaissance de la doctrine cyrillienne et notamment de la christologie cyrillienne, une riche source de renseignements jusqu'ici insuffisamment exploitée par les historiens.

Toutefois cette étude doctrinale ne saurait être entreprise sans un travail préliminaire de recherche sur les sources de la pensée de saint Cyrille. Le nombre et l'ampleur des ouvrages écrits par lui avant 428 posent infailliblement à l'esprit du lecteur la question de savoir dans quelle mesure il s'agit là d'œuvres originales. Il n'est pas extravagant de soupçonner que cet énorme travail n'a pu être réalisé sans que, plus

1. Nous pensons à cette affirmation trop bien liée au contexte pour qu'on puisse mettre en doute son authenticité : « Nous affirmons que l'Emmanuel est composé, en un seul Christ et Fils, de deux [éléments] parfaits, divinité et humanité. Car nous n'acceptons pas l'opinion de certains qui pensent que ce temple divin qui, (né) de la Sainte Vierge, a été porté par le Dieu Verbe, était privé d'âme raisonnable. Mais de même qu'il était parfait en divinité, de même aussi en humanité »... (*Glaph.*, *P. G.*, 69, 297 C). Sur les textes christologiques des *Glaphyres*, voir plus loin, 3e partie, la note que nous leur consacrons à la fin du chapitre I.

ou moins directement, plus ou moins largement, l'auteur n'emprunte des matériaux à ses devanciers ou à ses contemporains [1].

Quelques indications précises sur les sources qui ont inspiré l'évêque d'Alexandrie rendraient singulièrement plus facile et plus sûre l'interprétation de son vocabulaire et de sa doctrine théologiques et l'appréciation de l'originalité de sa pensée. Je n'ai pas cru inutile de m'arrêter préalablement à ce problème, sans prétendre évidemment le résoudre dans son ensemble. Je me suis borné à rechercher les sources des ouvrages les plus intéressants au point de vue doctrinal, c'est-à-dire les trois traités de polémique. Les résultats auxquels je suis parvenu pour le *Thesaurus* prouveront au lecteur qu'il n'était pas superflu de se poser le problème. Bien que je ne sois pas en mesure d'apporter de semblables résultats en ce qui concerne les *Dialogues* et le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, j'ajouterai cependant à l'étude littéraire du *Thesaurus* quelques indications sur le contenu de ces deux autres ouvrages doctrinaux et sur les problèmes de sources ou d'édition qui se posent à leur sujet.

Ces recherches et renseignements d'ordre littéraire font l'objet de la première partie du présent travail, et faciliteront au lecteur l'intelligence des deux autres parties où sera étudiée la christologie de saint Cyrille.

1. Le P. ABEL a signalé des points de contact entre les commentaires de saint Cyrille sur les prophètes et l'œuvre de saint Jérôme, soit que Cyrille ait connu les écrits de son contemporain, soit qu'ils aient tous deux puisé à une source commune, vraisemblablement Origène. Voir : Parallélisme exégétique entre saint Jérôme et saint Cyrille d'Alexandrie, *Vivre et Penser*, 1941, p. 94 sq., 212 sq.

PREMIÈRE PARTIE

LES TROIS TRAITÉS DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE CONTRE L'ARIANISME. ÉTUDE LITTÉRAIRE.

CHAPITRE I

LE *THESAURUS* DE SAINT CYRILLE ET LE *CONTRA ARIANOS* DE SAINT ATHANASE

I. Vue d'ensemble du *Thesaurus*. Le problème des sources.

Le *Thesaurus* est un ouvrage volumineux puisqu'il occupe plus de 600 colonnes dans la *Patrologie* de Migne. C'est une sorte de catalogue d'objections ariennes que l'auteur réfute successivement. Pour faciliter la tâche de ses lecteurs, il a divisé lui-même son livre en 35 Λόγοι ou chapitres dont il donne le sommaire à la suite de son prologue [1]. Voici un aperçu du contenu de l'ouvrage, grâce auquel on pourra suivre plus aisément notre étude :

Prologue (col. 9 A-13 A).
Sommaire (13-21).
CHAPITRE I (24 A-28 B). Le Fils est increé (ἀγένητος) comme le Père.
» II-III (28 B-36 D). Le fait d'être inengendré (τὸ ἀγέννητον) ne constitue pas l'essence du Père.
» IV (36 D-57 B). Réfutation de la thèse arienne : « Il fut un temps où [le Verbe] n'était pas (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν) ».
» V (57 B-72 D). Le Fils est éternel comme le Père.
» VI (72 D-84 B). Le Père engendre le Fils sans division ni corruption.
» VII (84 B-101 A). Le Père engendre-t-il le Fils par nécessité ou par volonté ?
» VIII (101 A-109 C). Réfutation de la thèse selon laquelle le Fils n'est pas semblable auPère, mais seulement à la volonté du Père.
» IX (109 C-120 B). Consubstantialité du Père et du Fils. Réfutation de l'objection arienne basée sur *Marc*, X, 18 : « Pourquoi dis-tu que je suis bon ? Personne n'est bon, si ce n'est Dieu. »
» X (120 B-140 B). Même sujet.
» XI (140 B-176 D). Égalité du Père et du Fils. Réfutation des objections basées sur *Jo.*, XIV, 28 : « Le Père est plus grand que moi », et *Luc*, VII, 28 : « Parmi les enfants de la femme, nul n'est plus grand que Jean-Baptiste. »

1. *P. G.*, 75, col. 13-21. Pour l'histoire du texte et l'authenticité cyrillienne de l'ouvrage, nous renvoyons au très bon travail du R. P. N. CHARLIER, Le *Thesaurus de Trinitate* de saint Cyrille d'Alexandrie, Questions de critique littéraire, *Revue d'Hist. eccl.*, 1950, t. XLV, p. 25-81.

CHAPITRE XII (col. 177 A-205 C). Sens des paroles du Christ : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jo.*, XIV, 11), « Le Père et moi sommes un » (*Jo.*, X,30).

» XIII (205 D-233 A). Réfutation de thèses niant la similitude du Père et du Fils, l'immutabilité du Fils, sa génération intrinsèque.

» XIV (233 A-245 B). Réfutation de l'objection basée sur *Jo.*, V, 26 : « Comme le Père a la vie en lui, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui ».

» XV (245 B-296 B). Exégèse de *Prov.*, VIII, 22 sq.

» XVI (296 C-301 C). Éternité du Fils.

» XVII-XVIII (301 D-313 A). Le Fils n'est pas une créature.

» XIX (313 A-328 B). Le Fils est le Verbe du Père.

» XX (328 B-356 A). Exégèse de *Philipp.*, II, 5-11 et *Ps.* 44, 7-8.

» XXI (356 B-368 C). Exégèse de *Heb.*, III, 1-2.

» XXII (368 D-380 B). L'ignorance du jour du jugement.

» XXIII (380 C-389 D). Les dons reçus du Père par le Christ.

» XXIV (389 D-401 B). Les sentiments humains éprouvés par le Christ.

» XXV (401 B-413 C). Les titres de Premier-né et de Monogène.

» XXVI (413 C-420 C). Exégèse de *Mt.*, XIII, 23 : « Quant à siéger à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de le donner. ».

» XXVII (420 C-421 D). Exégèse de *Is.*, 44, 6 : « Il n'y a pas de Dieu en dehors de moi » [1].

» XXVIII (421 D-429 C). Le progrès du Christ.

» XXIX (429 D-437 C). La soumission du Fils au Père.

» XXX (437 C-441 B). La glorification du Fils (*Jo.*, XVII, 5).

» XXXI (441 B-453 A). Réfutation de la thèse selon laquelle celui qui sait que Dieu est inengendré connaît l'essence divine comme Dieu lui-même la connaît.

» XXXII (453 A-565 A). Collection d'arguments scripturaires en faveur de la divinité du Fils [1].

» XXXIII-XXXIV (565 B-617 B). La divinité du Saint-Esprit.

» XXXV. Collection de textes scripturaires prouvant les prérogatives divines du Fils.

On voit d'après ce sommaire que l'ouvrage n'est pas conçu suivant un plan bien net. Les chapitres I à XIX traitent presque exclusivement de la divinité de la seconde personne de la Trinité et de ses rapports avec la première ; au chapitre XX est abordé le problème du Verbe incarné, que développent les chapitres XXII à XXIV, XXVI, XXVIII ; mais des questions concernant la Trinité sont encore agitées dans les chapitres XXI, XXV, XXVII, XXIX à XXXII. Viennent ensuite deux chapitres sur le Saint-Esprit et l'ouvrage se termine, sans autre conclusion, par un florilège de textes scripturaires. Cependant la

1. Signalons, en empruntant ces renseignements à l'article du P. CHARLIER, que les chapitres XXVII et XXXII, tels qu'ils sont édités dans Migne, sont probablement incomplets. Un manuscrit du XI[e] siècle environ, le codex *Januensis*, décrit par le cardinal PITRA (*Analecta sacra et classica*, t. I, Rome, 1888, p. 38-46), contient en effet deux additions importantes : au chapitre XXVII, après les mots καὶ συνδοξαζόμενον (421 C), il ajoute l'équivalent de deux colonnes environ ; au chapitre XXXII, après γεννηθὲν ὑπό τινος (537 B), il ajoute un paragraphe d'une demi-colonne. Ces additions paraissent possédées aussi par le *Cod. Vatic. gr.* 588. On les retrouve par ailleurs presque entièrement dans la version latine de Georges de Trébizonde. Leur authenticité, note le P. Charlier, semble garantie par le fait qu'on en retrouve l'équivalent dans le passage du *Contra Arianos, III* de SAINT ATHANASE qui, comme nous le verrons plus loin, a inspiré le chapitre XXVII du *Thesaurus*. Voir pour plus de détails N. CHARLIER, *art. cit.*, p. 30-31, 50-51.

présentation que Cyrille a adoptée à l'intérieur de chacun de ses chapitres et que nous aurons plus loin l'occasion de décrire, permet au lecteur de se guider assez facilement dans l'ouvrage, malgré les irrégularités du plan d'ensemble.

Ce qui frappe d'ailleurs quand on aborde le *Thesaurus*, ce n'est pas tant cette absence d'un plan précis que le caractère disparate de certaines parties de l'ouvrage. Que l'on compare à ce point de vue les chapitres II et III, XVII et XVIII, collections de syllogismes d'allure très philosophique, avec les chapitres voisins où se développe une argumentation presque exclusivement scripturaire. Le même contraste se rencontre parfois même à l'intérieur d'un chapitre : c'est le cas du chapitre XXV. Ces observations, et d'autres du même genre (par exemple l'examen du chapitre VIII dont la terminologie est tout à fait particulière et ne se retrouve pas ailleurs dans l'ouvrage) posent dès l'abord un problème qu'il faut absolument résoudre avant de poursuivre toute étude méthodique et approfondie de la doctrine : celui des sources utilisées par l'auteur. Le *Thesaurus* paraît bien être un assemblage de morceaux d'origine diverse.

Ce problème des sources est posé, non seulement par la contexture de l'ouvrage lui-même, mais encore par les remarques des historiens du dogme qui ont étudié l'œuvre de Cyrille. Ils signalent en général que le *Thesaurus* semble être moins une œuvre inspirée par la réflexion personnelle et originale de l'auteur qu'une sorte de compendium de la littérature anti-arienne, et ils citent ordinairement comme ayant été mises à contribution par Cyrille les œuvres de saint Athanase, de saint Épiphane et des Cappadociens [1].

Cette assertion, en ce qui concerne Épiphane et les Cappadociens, n'est accompagnée d'aucune preuve et demande à être vérifiée. Quant à Athanase, le P. du Manoir [2], le P. Lebreton [3] et avant eux le P. Schulte [4], entre autres auteurs, soulignent la parenté qui existe entre les chapitres XXII et XXVIII du *Thesaurus* d'une part et, de l'autre, les § 42-53 du troisième traité *Contre les Ariens* de saint Athanase [5]. Ce dernier ouvrage est donc une source possible du *Thesaurus* : hypothèse qu'il faut également contrôler.

On conçoit par là qu'une étude sérieuse de la doctrine trinitaire ou christologique du *Thesaurus* ne pourra être entreprise qu'une fois écartés ces points d'interrogation ; il sera alors possible de déterminer, s'il y a lieu, la part d'emprunt et la part d'originalité qui entrent dans l'ouvrage de Cyrille et d'interpréter la doctrine qui y est contenue en

1. Cf. J. Mahé, *Dict. de théol. cath.*, art cit., col. 2488 ; F. Cayré, *Patrologie*, t. II, p. 22 ; dans le même sens, R. P. du Manoir de Juaye, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944, p. 18.

2. *Op. cit.*, p. 151, note 2.

3. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. II, 1928, p. 570.

4. E. Schulte, *Die Entwickelung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi...*, Paderborn, 1914, p. 86.

5. *P. G.*, 26, col. 412-433.

fonction de ce résultat. On saura s'il faut considérer le *Thesaurus* comme l'écho de la seule pensée personnelle de Cyrille avant le conflit nestorien, ou comme le témoin de la tradition exclusivement alexandrine, ou, selon l'opinion courante, comme celui de toute la tradition théologique cristallisée autour de la controverse anti-arienne.

II. Comparaison d'ensemble du *Thesaurus* de saint Cyrille et du *Contra Arianos* de saint Athanase.

Si réellement pour composer son *Thesaurus*, Cyrille a utilisé les œuvres de polémistes antérieurs à lui. nous avons toutes chances de trouver parmi ses sources quelque ouvrage des grands controversistes alexandrins : Athanase et Didyme, car il paraît naturel que ce soit d'abord à eux que l'évêque d'Alexandrie ait demandé son inspiration. C'est donc dans cette direction qu'il convient d'orienter les premières recherches. Et comme des rapprochements sont signalés entre le *Thesaurus* et le *Contra Arianos* de saint Athanase, le premier travail qui s'impose est de délimiter les rapports qui existent entre les deux ouvrages.

Quand on ouvre côte-à-côte le *Thesaurus* et le *Contra Arianos*, sans doute ne tarde-t-on pas à remarquer que, de part et d'autre, le procédé général de composition est le même : énoncé successif des différentes objections ariennes suivies chacune de leur réfutation, mais ce qui frappe surtout c'est la différence de forme dans la présentation de ces discussions.

Le *Contra Arianos* se compose de trois traités [1]. A l'intérieur de chacun d'eux, Athanase développe sa réfutation d'une manière suivie ; son texte ne comporte aucune division (la numérotation qui existe dans Migne est le fait de l'éditeur). Entre les discussions successives que soulèvent les objections ariennes, il ménage des transitions ; au cours de ces discussions, les différents arguments qu'il invoque sont rarement alignés en une simple énumération, ils sont presque toujours enrobés dans un développement continu. Athanase ne se fait pas faute de se laisser entraîner à l'occasion dans quelque digression, ou de s'attarder complaisamment sur un argument qui lui paraît particulièrement intéressant ou encore d'exhaler son indignation devant les aberrations de ses adversaires. Nous ne trouvons donc pas dans le *Contra Arianos* la sécheresse et l'impersonnalité d'un ouvrage purement didactique, sans doute parce que l'œuvre est animée par l'actualité brûlante de son objet et aussi parce que son auteur fait preuve d'un souci littéraire réel, quoique modéré.

En revanche l'auteur du *Thesaurus* ne manifeste aucune préoccu-

1. *P. G.*, 26, col. 12-468. Ils seront désignés ici par l'abréviation *C. Arian. I, II, III.* L'édition de Migne ajoute un quatrième traité (*ibid.*, col. 468-525) ; on le considère généralement comme apocryphe ; nous le négligerons donc pour le moment.

pation de ce genre et ne vise qu'à la netteté de l'exposition. Dans ce but il adopte une division claire : son ouvrage se compose de 35 Λόγοι, en tête de chacun d'eux, un titre indique le sujet qui sera traité dans le chapitre ou seulement dans la première partie de celui-ci ; dans ce second cas, d'autres titres guident le lecteur dans la suite du développement. Sous ce titre, annoncée par les mots « Objection des hérétiques » ou « des adversaires » ou par d'autres formules analogues, se détache, brièvement formulée, l'objection qui va être réfutée ; puis, après les mots Πρὸς τοῦτο λύσις, vient l'énumération des arguments en sens contraire. Au lieu de fondre ceux-ci en un développement suivi à la manière d'Athanase, Cyrille les répartit en autant de paragraphes généralement assez courts, que n'unit aucune transition ; chacun d'eux est séparé du précédent par un sous-titre qui le plus souvent se réduit au mot Ἄλλο. Quand plusieurs objections sont réfutées dans le même chapitre, chacune d'elles est formulée après la réfutation de la précédente et est suivie de sa propre réfutation. Ce procédé de présentation est constant dans tout l'ouvrage ; il arrive cependant parfois que l'objection combattue ne soit pas formulée, au moins séparément (ch. I, II, III) ou qu'elle ne le soit qu'après l'exposé de plusieurs arguments (ch. XXIV) ou qu'elle soit répétée deux fois dans le même chapitre (ch. XXII). La rédaction est nette, ordinairement brève, et impersonnelle ; l'ouvrage se présente sous une forme sévère et didactique, gagnant en clarté ce qu'il perd au point de vue littéraire. On constate sans peine que sous ce rapport il diffère beaucoup du *Contra Arianos*.

Mais si, allant plus loin, on compare le contenu des deux ouvrages, on ne tarde pas à découvrir une étroite parenté entre certaines de leurs parties, aussi bien trinitaires que christologiques, où, sous une présentation différente, la méthode et le fonds de l'argumentation sont identiques. De part et d'autre, la réfutation consiste dans une accumulation à la suite de l'énoncé de l'objection d'arguments avant tout scripturaires ; de part et d'autre, la teneur de ceux-ci est substantiellement la même. Une telle constatation invite à se livrer à une étude attentive des textes et celle-ci conduit à ce résultat : *Cyrille en composant son Thesaurus a fait de larges emprunts au Contra Arianos.*

Dans l'exposé de ce résultat, nous établirons d'abord le *fait* des emprunts en en précisant le détail ; puis nous étudierons la *manière* dont Cyrille a exploité les éléments qu'il a ainsi pris au *Contra Arianos*. Mais auparavant, voici la liste de ces emprunts ; elle permettra au lecteur de se faire une idée exacte de leur étendue.

Le tableau suivant donne, avec toute la précision possible, le résultat final de la comparaison du *Thesaurus* avec le *Contra Arianos*. La 1re colonne indique les parties du *Thesaurus* empruntées à l'ouvrage d'Athanase ; la 2e, les passages correspondants de celui-ci; la 3e contient les chapitres ou fragments de chapitres du *Thesaurus* qui ne proviennent pas de cette source. Dans quelques cas où le rapport entre le texte

de Cyrille et celui d'Athanase est moins évident, la référence au *Contra Arianos* est précédée de l'abréviation cf.

PARTIES DU THESAURUS EMPRUNTÉES AU CONTRA ARIANOS		ORIGINE INCONNUE
Thesaurus (*P. G.*, 75)	*Contra Arianos* (*P. G.*, 26)	
Ch. I, 24 AB, 25 A	I, § 30-31	
		Ch. I, 24 C, 25 B
25 B 11-C	I, § 33-34 (81 AB)	
		25 D-28 B
		Ch. II
		Ch. III
Ch. IV, 36 D-45 D		
	I, § 11-21 (56 A)	Ch. IV, 45 D-48 A
48 B-52 A		
52 B-57 B	I, § 22 (57 C)-29	
		Ch. V
		Ch. VI
Ch. VII, 84 B-85 C 5		
	III, § 59-67	Ch. VII, 85 C 6-D 3
85 D 4-96 B		
		96 C-101 A
		Ch. VIII
		Ch. IX
		Ch. X
		Ch. XI
Ch. XII, 177 A-188 A	III, § 1-6 (333 B)	
188 A-196 A	III, § 10-12	
196 A-205 C	III, § 16 (356 B)-22, 24 ,25	
Ch. XIII, 205 D-208 AB	I, § 21 (56 B)-22 (57 B)	
208 C-220 A	I, § 35-39	
		Ch. XIII, 220 B-233 A
		Ch. XIV
Ch. XV, 245 B-248 C		
	II, § 19-26	Ch. XV, 248 D-249 A
249 A 5-253 C		
253 D-256 A		
	II, § 28 (205 C)- 31 (213 B)	256 ABC
256 D-261 A		
261 B-264 B		
	II, § 44-48	264 C-265 C 3
265 C 4-268 B		
		268 C
268 D-280 A	II, § 50-51, 53-58, 60-61	
		280 B-281 B
281 C-284 C 10	II, § 66-67	
		284 C 11-D 3
284 D 4-285 D		
	II, § 71-77	285 D-288 A
288 B-293 C, 296 AB		
Ch. XVI	II, § 32-35, 37-39, 41	293 C 8-296 A 10
		Ch. XVII

Parties du Thesaurus empruntées au Contra Arianos		Origine inconnue
Thesaurus (*P. G.*, 75)	*Contra Arianos* (*P. G.*, 26)	
		Ch. XVIII
		Ch. XIX
Ch. XX, 328 B-332 C 10	I, § 40-42	
		Ch. XX, 332 C 11-D
332 D-340 D		333 D 1-4
	I, § 45-47, 51-57	340 D-341 B
341 C-344 B		
		344 CD-345 A 5
345 A-345 D		
348 A 6-B 2	I, § 58, 59-62	345 D-348 A 5
349 A-353 D		348 BCD
		353 D 8-356 A
Ch. XXI,		Ch. XXI, 356 B-357 A
357 BC	Cf. II, § 2	
357 D-360 A	Cf. II, § 32-33	
360 B-368 C	II, § 3-13	
Ch. XXII, 368 D-377 B	III, § 42-46, 37, 48, 50	
		Ch. XXII, 377 C-380 B
Ch. XXIII, 380 C-389 A	III, § 35-36, 38-41	
		Ch. XXIII, 389 BCD
Ch. XXIV, 389 D-396 D		
	III, § 54-57	Ch. XXIV, 396 D-397 A
397 B-400 B		400 C-401 B
Ch. XXV, 401 C-408 A	II, § 61-64	
		Ch. XXV, 408 B-412 C
412 D-413 C	II, § 64 ; III, § 9 (340 BC)	
		Ch. XXVI
Ch. XXVII	III, § 7-9 (340 A)	
Ch. XXVIII, 421 D-424 B		
	III, § 51-53	Ch. XXVIII, 424 B 8-C 4
424 C 5-429 C		
		Ch. XXIX à XXXV

L'examen de la première colonne de ce tableau révèle que les emprunts faits par Cyrille au *Contra Arianos* constituent environ le *tiers* du *Thesaurus* (plus de 200 colonnes sur 650) ; celui de la seconde colonne montre d'autre part qu'ils représentent la *presque totalité* de l'ouvrage d'Athanase. En effet si l'on met à part le début du 1er traité (*C. Arian. I*, § 1-10) qui sert d'introduction et n'offrait guère d'intérêt pour Cyrille, voici la liste des fragments du *Contra Arianos* que celui-ci a négligés :

C. Arian. I (contient 64 §) : § 32, 43-44, **48-50**.
C. Arian. II (contient 82 §) : § 1, **14-18**, 27, 36, 40, 49, 52, 59, **68-70**, **78-82**.
C. Arian. III (contient 67 §) : § **13-15**, 23, **26-34**, 43, 47, 49, 58.

Parmi ces fragments, six seulement (ceux qui sont en caractères gras) représentent un développement d'une certaine ampleur ; les

autres ne sont que des paragraphes isolés. Formant un total de 43 §, ils ne constituent que la cinquième partie environ du *Contra Arianos*.

Par ailleurs, les arguments qu'ils renferment sont d'importance secondaire et c'est sans doute pourquoi Cyrille les a négligés. Le seul passage qu'il eût été intéressant de lui voir reprendre est celui du *C. Arian. III*, § 26-34, où Athanase cite d'abord un texte christologique arien, puis, avant de le discuter, présente son propre système de l'Incarnation. Mais l'auteur du *Thesaurus* a négligé cet exposé positif pour aller droit à la réfutation des thèses hérétiques qu'Athanase entreprend à partir du § 35.

Les autres développements quelque peu étendus omis par Cyrille ne contiennent rien de vraiment essentiel. Quant aux paragraphes isolés, ils développent quelque argument accessoire, quelque digression ou quelque diatribe ne présentant pas un caractère strictement théologique ; parfois aussi ils ne servent que de transition. On peut donc affirmer que pratiquement *tout le contenu substantiel du Contra Arianos se retrouve dans le Thesaurus*. C'est ce qu'il faut maintenant établir d'une manière plus détaillée.

III. Le détail des emprunts.

Ouvrons le *Thesaurus* au chapitre XXII, le premier des chapitres proprement christologiques. Le titre nous en indique l'objet : « Sur le [texte] : Quant à ce jour et à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul » (*Mc.*, XIII, 32). C'est donc le problème de l'ignorance du jour du jugement qui va être abordé. Cyrille formule aussitôt l'objection des « ennemis du Christ » :

Comment le Fils sera-t-il semblable au Père selon l'essence s'il dit qu'il ignore le jour de la fin du siècle, alors que le Père le connaît, comme il l'affirme lui-même ? En cela apparaît leur grande dissemblance et une sorte de différence de nature [1].

Viennent ensuite 17 paragraphes où sont énumérés les arguments en sens contraire. Puis Cyrille répète le titre du chapitre et rappelle à nouveau l'objection en termes équivalents [2] ; suivent 3 paragraphes qui achèvent le chapitre.

Si après avoir analysé ce développement on le compare au passage du *Contra Arianos* où Athanase aborde le même problème : *C. Arian. III*, § 42-50, on acquiert aussitôt la conviction que Cyrille l'a écrit non seulement en ayant sous les yeux le texte d'Athanase, mais en les suivant la plupart du temps pas à pas, si bien qu'on ne peut douter qu'il ne lui ait emprunté la plus grande partie de son argumentation.

1. 368 D.
2. 377 C.

Nous retrouvons dans le *Contra Arianos* les mêmes arguments, à peu de chose près dans le même ordre et appuyés sur les mêmes citations scripturaires. Voici un tableau qui permet d'apprécier la concordance des deux développements.

Thesaurus XXII (*P. G.*, 75)	IDÉE GÉNÉRALE DES OBJECTIONS ET DES RÉPONSES	*Contra Arianos*, III (*P. G.*, 26)
368 D	*Objection* : Comment le Père et le Fils peuvent-ils être semblables selon l'essence si l'un connaît le jour de la fin du monde et que l'autre l'ignore ?	
368 D-369 A	1. Le Verbe, auteur du temps, ne peut ignorer ni un jour ni une heure.	§ 42, 412 B
369 BC	2. Distinction entre le Verbe avant l'Incarnation et le Verbe après l'Incarnation.	§ 43, 413 BC
369 CD	3. Le Sauveur connaissait l'heure de sa glorification (*Jo.*, XVII, 1). Il connaît donc aussi celle du jugement.	413 C-416 A
369 D-372 B 4	4. Pourquoi dans *Mc.*, XIII, 32 le Saint-Esprit n'est pas nommé.	§ 44, 416 AB
372 B 5-13	5. Le Père fait tout par le Fils.	416 B-417 A
372 C 1-5	6. Le Fils a tout ce qu'a le Père.	417 A 6-9
372 C 6-10	7. Le Fils est dans le Père et le Père en Lui.	417 A 10-13
372 D	8. Le Fils est l'image du Père.	417 A 14-B
372 D-373 A	9. Le Fils connaît le Père ; il n'est pas plus grand de connaître le dernier jour.	417 B 8
373 AB	10. Argumentation sur *Mt.*, XXIV, 42, 44.	§ 45, 417 C-420 A
373 C	11. Même sujet	420 B
373 D-376 A	12. Comparaison de l'ignorance du Christ avec ses faiblesses corporelles.	§ 46, 421 A 1-5
376 AB	13. La question du Christ à propos de Lazare : « Où l'avez-vous mis ? » (*Jo.*, XI, 34).	§ 46, 421 A (cf. § 37, 403 B 8
376 BC	14. La question posée par le Christ près de Césarée : « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme ? » (*Mt.*, XVI, 13).	§ 46, 421 A 10-B
376 CD	15. Paroles du Christ à propos du jour du jugement après la Résurrection (*Act.*, I, 7).	*Pas de parallèle*
377 A	16. Les questions posées par Dieu à Adam et à Caïn.	§ 50, 428 C-429 A
377 BC	17. La question posée par le Christ à Philippe : « Combien avez-vous de pains ? » (*Mc.*, VI, 38 ; *Jo.*, VI, 6).	§ 37, 404 A ; 48, 425 A
377 C	*Répétition de l'objection.*	
377 D	18. Argument tiré de *Dan.*, XIII, 42.	*Pas de parallèle*
380 A	19. Argument tiré de *Heb.*, IV, 13.	*Pas de parallèle*
380 AB	20. Le Fils, connaissant tous les jours qui précèdent celui du jugement, connaît aussi ce dernier.	*Pas de parallèle*

Le parallélisme des deux textes, comme on le voit, est parfait jusqu'au 12e argument inclusivement. Cyrille a simplement ajouté au début du chapitre l'énoncé de la thèse arienne qu'Athanase avait citée plus haut, au § 26 (*P. G.*, 26, 380 B), puis a omis trois petits passages sans importance : *C. Arian. III*, § 42, 412 C 9-413 A ; § 44, 416 B 5-11 et § 46, 420 B 11-C 11.

Au 13e paragraphe [1], comme dans le *C. Arian. III*, § 46, 421 A, il s'agit d'expliquer la question du Christ demandant où Lazare a été déposé ; mais Cyrille complète le raisonnement qu'Athanase esquisse en cet endroit par un autre qu'il avait proposé plus haut : *C. Arian. III*, § 37, 403 B 8. Plus loin, Cyrille omet les arguments développés au § 47 où Athanase montre que saint Paul (II *Cor.*, XII, 2) et Élisée (IV *Reg.*, II, 12-18) ont simulé l'ignorance en parlant des visions qu'ils avaient eues, et au § 49 qui explique comment le Christ a dit ne pas connaître le jour du jugement afin de nous laisser dans une ignorance avantageuse pour nous. Peut-être Cyrille a-t-il jugé, à bon droit, que ces raisonnements étaient assez faibles.

Avant de passer au § 50 du *C. Arian.*, Cyrille expose un argument étranger à sa source (*P. G.*, 75, 376 CD) ; il complète sa démonstration en revenant encore au § 37. Enfin, après avoir repris en termes équivalents l'objection énoncée en tête du chapitre, Cyrille ajoute trois brefs arguments qui n'ont pas de correspondant dans le *Contra Arianos* (*P. G.*, 75, 377D-380 B).

Ainsi, les seules retouches que Cyrille apporte au développement d'Athanase consistent en quelques omissions, deux déplacements et plusieurs additions dûes soit au recours à une autre source, soit à son invention personnelle. Pour le reste, l'argumentation du *Thesaurus* est étroitement tributaire de celle du *Contra Arianos* ; le fait de l'emprunt direct est incontestable.

Il serait fastidieux et d'ailleurs inutile de répéter cette démonstration minutieuse pour chacun des autres chapitres du *Thesaurus* qui renferment de semblables emprunts au *Contra Arianos*. L'exemple qui vient d'être présenté est suffisamment probant ; la comparaison détaillée des autres argumentations communes aux deux ouvrages ne ferait que révéler partout ce parallélisme, quelquefois remarquablement régulier [2], le plus souvent interrompu de-ci de-là par quelques additions, omissions ou déplacements opérés par Cyrille. Il suffira donc d'indiquer brièvement ces divergences accidentelles.

Le chapitre I (*P. G.*, 75, 24A-28 B).

Le chapitre I est très court. Sans préambule, Cyrille y entre aussitôt en pleine controverse et aborde le problème qui sera repris sous toutes ses formes dans la majeure partie de l'ouvrage : la divinité du Fils. Le chapitre est intitulé : « Sur le créé et l'Incréé » (Περὶ γενητοῦ καὶ

1. *P. G.*, 75, 376 AB.
2. Cf. par exemple le chapitre IV.

ἀγενήτου) ; après ce titre viennent quatre paragraphes ; l'objection à laquelle ils répondent n'est pas formulée séparément, mais est indiquée au début du premier paragraphe : Y a-t-il un ou deux incréés ? S'il n'y en a qu'un, c'est le Père, et donc le Fils est une créature (24 A). Après le 4e paragraphe on rencontre un nouveau titre : « Qu'il est préférable et plus convenable d'appeler Dieu Père plutôt que Incréé » (25 C). Suivent deux paragraphes qui terminent le chapitre.

On retrouve dans le *C. Arian. I*, § 30-31, 33-34 (81 AB) la même objection (73 AB), suivie des mêmes réponses. Cyrille y apporte cependant trois additions relativement importantes étant donné la brièveté du chapitre : le 3e paragraphe, la plus grande partie du 5e et le dernier [1].

Le chapitre IV (36 D-57 B).

Le titre du chapitre en indique le sujet : « Contre ceux qui osent affirmer qu'il fut (un temps) où le Fils n'était pas. Choix de raisonnements et construction d'arguments, avec des témoignages (de l'Écriture) ; la conclusion de l'ensemble est que le Verbe de Dieu est éternel ». Ce titre exprimant par lui-même l'objection visée, celle-ci n'est pas formulée comme elle l'est ordinairement au début du chapitre. Celui-ci débute donc aussitôt par une série d'arguments : 10 paragraphes assez courts réfutent la thèse arienne.

Puis une seconde objection est présentée : si le Fils est éternel comme le Père, il est frère et non pas fils (41 B) ; Cyrille y répond en 6 brefs paragraphes. Il formule ensuite une troisième objection prétendant qu'une génération intrinsèque en Dieu entraînerait division dans la nature divine (44 B) ; suit une réfutation en 13 paragraphes. Enfin une dernière objection est présentée sous forme d'interrogation : « Dieu, disent-ils, qui est, a-t-il fait le Fils alors que celui-ci existait ou alors qu'il n'existait pas ? » (52 C) ; suivent 6 paragraphes dont le premier seul répond en fait à cette question ; les 5 autres reviennent plutôt aux objections précédentes.

Toute cette longue argumentation concorde d'une manière remarquable avec le *C. Arian. I*, § 11-29 dont elle reproduit exactement l'ordre des objections et des arguments qui les réfutent. Les seules libertés que prenne Cyrille sont l'addition d'un argument [2] et quelques omissions dont une seule mérite d'être signalée : *C. Arian. I*, § 21 (56 B)-22 (57 C) : passage qui sera utilisé plus loin, au chapitre XIII, 205 D-208 B.

Le chapitre VII (84 B-101 A).

Ce chapitre est intitulé : « Contre ceux qui objectent : le Père a-t-il engendré le Fils involontairement ou volontairement ? » Trois objections développent cette difficulté [3] ; elles sont réfutées respectivement

1. Respectivement : *P. G.*, 75, 25 B, 25 D-28 A, 28 B.
2. *P. G.*, 75, 45 D-48 A.
3. *P. G.*, 75, 84 BC, 88 C, 93 BC.

en 8, 12 et 4 paragraphes. Le reste du chapitre [1] est consacré à la réfutation de quatre objections que Cyrille attribue à Eunomius ; ce n'est pas un emprunt au *Contra Arianos.*

En revanche, les trois premières objections et leur réfutation ont leur parallèle dans le *C. Arian. III*, § 59-67. Toutefois, parmi les arguments qui dans le *Thesaurus* sont opposés à la première objection, les 5e, 6e et 8e (85 D-88 B) ne se trouvent pas tels quels dans le *Contra Arianos* bien qu'ils s'en inspirent : cf. § 61, *P. G.*, 26, 452 C-453 A. L'ordre des deux premiers arguments qui suivent la seconde objection est interverti par Cyrille. La 3e objection, que celui-ci attribue formellement aux hérétiques, n'est exprimée par Athanase que sous forme d'une question qu'il se pose à lui-même. Ce sont là les seules irrégularités qu'on relève dans le parallélisme des deux développements.

Le chapitre XII (177 A-205 C).

Cyrille défend ici la consubstantialité des deux premières personnes de la Trinité en réfutant les arguments invoqués par les Ariens pour prouver qu'entre le Père et le Fils il n'y a pas une unité de nature, mais seulement une unité morale, analogue à celle qui existe entre Dieu et l'âme sanctifiée par la grâce ou entre deux personnes qu'inspire une volonté unanime. Sept objections sont tour à tour exposées [2] et réfutées.

L'auteur du *Thesaurus* suit ici pas à pas le *C. Arian. III*, § 1-25 ; son argumentation est exactement parallèle à celle d'Athanase. Les seules divergences à signaler sont les suivantes : Cyrille omet le développement contenu dans les § 7-9 du *C. Arian. III* (il l'utilisera plus loin, au chapitre XXVII) ; la 4e objection (*P. G.*, 75, 189 AB) est fabriquée par lui d'après une remarque incidente d'Athanase [3] ; la 5e, qui invoque *Gen.*, XLVIII, 16, n'a pas non plus de correspondant dans le *Contra Arianos* qui cite et explique ce texte sans dire qu'il s'agit d'un texte objecté par les hérétiques. Cyrille omet ensuite les § 13-15 et en partie le § 16 du *C. Arian.* ; la 7e objection (197 D) est forgée de toutes pièces par lui ; les arguments qui la suivent sont empruntés aux § 18-22 du *C. Arian. III* ; le § 23 est omis ; le § 25 a nettement inspiré le raisonnement par lequel Cyrille clôt son chapitre (*P. G.*, 75, 205 BC).

Le chapitre XIII (205 D-233 A).

Le chapitre XIII répond à une série d'objections tendant à prouver que le Fils n'est pas semblable au Père ; la première (205 D) est empruntée avec sa réfutation au *C. Arian. I*, § 21-22 ; la seconde (208 C) et la troisième (212 D-213 AB), ainsi que les arguments qui y répondent, reproduisent le *C. Arian. I*, § 35-39. Le reste du chapitre [4] ne provient pas de la même source.

1. *Ibid.*, 96 C-101 A.
2. *Ibid.*, 177 A, 180 AB, 188 A, 189 AB, 192 D-193 A, 196 D-197 B, 197 D.
3. *C. Arian. III*, § 10, 344 A.
4. *P. G.*, 75, 220 B-233 A.

Le chapitre XV (245 B-296 B).

Cyrille consacre ce long chapitre à réfuter les objections que tiraient les Ariens de *Prov.*, VIII, 22 ; il ne fait qu'y reprendre la plus grande partie du second traité *Contra Arianos* de saint Athanase.

La 1re objection (245 C) et les 9 paragraphes qui y répondent reproduisent le *C. Arian. II*, § 19-23 ; seul le 4e argument [1] est ajouté par Cyrille.

La 2e objection (252 CD) et sa réfutation en 2 paragraphes correspondent aux § 24-26 du *C. Arian.*, avec cette différence que l'auteur du *Thesaurus* bâtit le premier de ses deux arguments en empruntant d'abord au § 26, puis en revenant au § 25. Il omet ensuite le § 27 et le début du § 28.

La 3e objection (253 D) et les 22 paragraphes qui la réfutent correspondent au *C. Arian. II*, § 28-50. Toutefois les 3 premiers arguments [2] ne sont pas empruntés à Athanase ; Cyrille omet les § 32-43 (qu'il utilisera au chapitre XVI) et ajoute encore trois arguments [3] à ceux de son modèle.

La 4e objection (269 A) est fabriquée par lui à partir d'une phrase du *C. Arian.* (§ 50, 253 A) ; le paragraphe qui y répond a son parallèle au § 50 de l'ouvrage d'Athanase.

La 5e objection (269C) ne fait que répéter la précédente. Sa réfutation est empruntée au *C. Arian. II*, § 51-56 ; Cyrille ommet le § 52.

La 6e objection (276 D) n'est pas non plus formulée par Athanase ; les 16 paragraphes qui la suivent reproduisent le *C. Arian. II*, § 58-74 ; il faut signaler cependant que les 3e, 4e et 5e arguments sont des additions de Cyrille [4]. Celui-ci omet les § 62-65 qu'il reprendra au chapitre XXV ; il ajoute encore deux arguments [5] et omet les § 68-70.

La 7e objection [6] ne se retrouve dans le *C. Arian. II* que sous forme d'une simple difficulté qu'Athanase se pose sans l'attribuer aux Ariens (§ 75, 305 B) ; les arguments qui suivent, sauf le 3e [7] sont empruntés au *C. Arian. II*, § 75-77. Cyrille néglige les § 78-82 qui terminent le *C. Arian. II.*

Le chapitre XVI (296 C-301 C).

Cyrille réfute ici brièvement trois objections selon lesquelles le Fils ne peut procéder du Père sans séparation dans la substance divine (296 C), ni être éternel (297 C), ni être puissance et sagesse incréées du Père (300 BC). La 1re objection est suivie de deux arguments en sens contraire ; la seconde, d'un seul ; la 3e de trois.

1. *Ibid.*, 248 D-249 A.
2. 256 ABC.
3. 264 CD, 265 AB, 268 C.
4. Le 4e est peut-être inspiré des § 61 et 65 du *C. Arian. II.*
5. *P. G.*, 75, 284 CD, 285 D-288 A.
6. 292 A.
7. 293 C-296 A.

Ce développement reproduit exactement le *C. Arian. II*, § 32-41 ; on ne relève aucune modification, aucune addition de la part de Cyrille.

Le chapitre XX (328 B-356 A).

Ce long chapitre est consacré à réfuter cinq objections tendant à prouver l'infériorité et la mutabilité de la nature du Fils. Le texte invoqué par les Ariens est emprunté à saint Paul : *Philipp.*, II, 5-11. La 1re objection (328 CD) s'appuie sur lui pour affirmer que le Christ a été exalté en récompense de sa vertu ; elle est réfutée en 13 paragraphes. Puis vient la seconde (336 A) qui tire la même conclusion de ce texte : « Tu aimes la justice et tu hais l'iniquité ; c'est pourquoi Dieu, ton Dieu t'a oint », etc. (*Ps. XLIV*, 7-8) ; 2 paragraphes y répondent. Les trois autres objections reviennent au texte de saint Paul et en déduisent successivement que le Fils est de nature muable puisqu'il est « devenu » supérieur aux anges (337 A ; réfutation en 5 paragraphes) ; qu'il est une créature puisqu'il est comparé aux anges (341 D-344 A ; réfutation en 8 paragraphes) ; enfin que, s'il diffère des anges, ce n'est que comme étant le plus grand d'entre eux (349 C ; réfutation en 6 paragraphes).

On trouve un développement parallèle dans le *C. Arian. I*, § 40-62. La 1re objection est exprimée au § 37 et sa réfutation correspond aux § 40-47. Cyrille omet cependant les § 43-44 ; son 8e paragraphe [1] est une addition de sa part ; de même le 12e [2] ; le 13e [3] reprend un argument du § 46 tandis que le 10e (en partie) et le 11e étaient empruntés au § 47.

Les trois objections suivantes ne sont pas formulées explicitement par Athanase qui se contente de les indiquer : *C. Arian. I*, § 49, 113 AB ; § 53, 121 BC ; § 56, 129 C. La 5e objection du *Thesaurus* est fabriquée par Cyrille. Quelques additions de la part de celui-ci aux arguments d'Athanase sont à signaler : le 3e et le 4e paragraphe dans la réfutation de la 3e objection [4] ; le 2e, le 5e et le 7e dans la réfutation de la 4e objection [5] ; le dernier [6] dans la réfutation de la 5e objection.

Le chapitre XXI (356 B-368 C).

D'après le titre du chapitre, Cyrille se propose ici de montrer que le Fils n'est pas une créature à l'aide de ce texte : « Considérez l'apôtre et le grand-prêtre de la foi que nous professons, Jésus qui est fidèle à celui qui l'a établi » (*Heb.*, III, 1-2). Cependant il présente d'abord une série de brefs syllogismes qui n'utilisent pas ce texte. Puis vient une objection : il faut nier que le Fils soit de l'essence du Père pour ne

1. *P. G.*, 75, 332 CD.
2. *Ibid.*, 333 D 1-4.
3. 333 D 5-336 A.
4. *P. G.*, 75, 340 D-341 B.
5. *Ibid.*, 344 CD, 345 D-348 A, 348 BCD.
6. 353 D-356 A.

pas mettre de division en Dieu (357 D) ; elle est suivie de 11 paragraphes qui achèvent le chapitre.

La série de syllogismes est étrangère au *Contra Arianos* [1]. En revanche, l'objection et le premier paragraphe qui la suit reprennent, assez largement, l'objection initiale du chapitre XVI et sa réfutation [2], empruntées comme nous l'avons vu au *C. Arian. II*, § 32-33. Les paragraphes suivants reproduisent l'argumentation du *C. Arian. II*, § 3-13 ; le 7e toutefois [3] développe très librement les § 11 et 12.

Le chapitre XXII (368 D-380 B).

Les rapports de ce chapitre avec le *Contra Arianos* ont été étudiés en détail ci-dessus, p. 26-28.

Le chapitre XXIII (380 C-389 D).

Cyrille a ici en vue la thèse arienne qui, des textes où le Christ adresse quelque demande à son Père ou dit avoir reçu quelque chose de lui, déduisait l'infériorité du Fils par rapport au Père. Cette objection est énoncée au début du chapitre ; viennent ensuite 12 paragraphes ; puis l'objection est répétée (389 B) et est suivie encore de 2 paragraphes.

Cyrille reproduit ici le *C. Arian. III*, § 35-41 ; on ne relève que deux omissions : celle du § 37 (en partie exploité au chapitre XXII) et celle du § 40, 409 B. En outre les deux arguments développés à la fin du chapitre après la reprise de l'objection ne sont pas empruntés à l'ouvrage d'Athanase.

Le chapitre XXIV (389 D-401 B).

Les Ariens voyaient aussi la preuve de l'infériorité du Fils dans les sentiments de crainte, de trouble, d'abandon éprouvés par le Christ dans sa Passion. Le chapitre XXIV les réfute sur ce point. Il débute par deux paragraphes qui combattent la thèse arienne ; celle-ci est seulement exprimée ensuite sous forme d'objection (392 D) ; puis viennent encore 11 arguments.

Les raisonnements de Cyrille reproduisent ceux du *C. Arian. III*, § 54-57. Seules sont à signaler trois additions : le 5e argument qui suit l'objection [4] et les deux derniers [5]. Cyrille néglige le § 56, 441 AB.

Le chapitre XXV (401 B-413 C).

L'objection énoncée en tête du chapitre invoque l'expression de *Col.*, I, 15 : « Premier-né de toute créature » et en conclut que le Fils

1. Toutefois le 3e (356 C 6-11) exprime un argument familier à ATHANASE : cf. *C. Arian. I*, *P. G.*, 26, 37 A, 41 CD, 61 B, 216 B. Comparer aussi les trois derniers (357 BC) et *C. Arian. II*, § 2, 149 B 5-C 2 : un emprunt de la part de Cyrille n'est pas invraisemblable.
2. Cf. *P. G.*, 75, 296 C-298 B.
3. *P. G.*, 75, 364 B-365 A.
4. 396 D-397 A.
5. 400 C-401 B.

est de nature créée. Cyrille la réfute en 9 paragraphes. Puis sous ce titre : « Qu'il n'est pas appelé Monogène pour une autre raison que parce qu'il est seul véritablement engendré. Défense mot pour mot », se succèdent 16 brefs syllogismes qui montrent en quel sens le Fils est appelé « Premier-né » et « Monogène » [1]. Puis vient une deuxième objection qui est attribuée à Eunomius et qui répète pratiquement la première [2] ; elle est suivie de deux paragraphes.

Les 9 premiers paragraphes du chapitre reproduisent l'argumentation du *C. Arian. II*, § 61-64. L'objection qui les précède est fabriquée par Cyrille ; Athanase explique en effet l'expression de saint Paul sans dire qu'elle est objectée par les Ariens. La série de syllogismes qui suit ce premier développement n'est pas empruntée au *Contra Arianos*. La seconde objection ne s'y retrouve pas non plus, mais les deux paragraphes qui la réfutent développent des arguments invoqués par Athanase dans le *C. Arian. II*, § 64 et *III*, § 9, 340 BC.

Le chapitre XXVII (420 C-421 D).

Ce court chapitre réfute l'argument arien qui nie la divinité du Fils en invoquant *Is.*, XLIV, 6 : « Il n'y a pas de Dieu en dehors de moi ». L'objection est exprimée au début du chapitre et est suivie de 4 paragraphes. Ce développement est emprunté au *C. Arian. III*, § 7-9 ; deux paragraphes du *Thesaurus* résument les § 7, 8 (337 BC) et 9 (337 C-340 A) du *C. Arian.* ; le troisième reprend l'argument du début du § 8 (336 C-337 A) ; le quatrième reproduit le § 9 (340 A) [3].

Le chapitre XXVIII (421 D-429 C).

Cyrille aborde ici le problème du progrès du Christ en taille, en sagesse et en grâce. Il énonce brièvement l'objection qu'il attribue à Eunomius, puis il expose 10 arguments qu'on retrouve dans le même ordre dans le *C. Arian. III*, § 51-52. Le 2e toutefois (424 BC) ne figure pas dans l'ouvrage d'Athanase, mais est substitué à un argument de celui-ci.

La difficulté que Cyrille présente ensuite comme seconde objection (428 D) n'est pas attribuée formellement par Athanase aux hérétiques (cf. *C. Arian. III*, § 53, 433 C). Les deux paragraphes qui la suivent développent le § 53 du *C. Arian. III*.

Ces observations permettent de conclure que les chapitres ou parties de chapitres que nous venons de décrire sont indubitablement composés de séries d'objections et d'arguments empruntées au *Contra Arianos* et

1. 408 B-412 C.
2. 412 C.
3. Rappelons que, comme nous l'avons signalé plus haut, le texte de ce chapitre tel qu'il est imprimé dans Migne est très probablement incomplet. Voir sur ce point N. Charlier, *art. cit.*, p. 30-31, 50-51 : un assez long développement dont on retrouve d'ailleurs l'équivalent dans les § 7-9 du *C. Arian.*, III, serait à ajouter après les mots καὶ συνδοξαζόμενον (421 C).

augmentés çà et là de quelques additions. Le fait de l'emprunt étant ainsi établi, il reste à préciser la *manière* dont Cyrille exploite les éléments que lui fournit sa source.

IV. La méthode de saint Cyrille.

Deux questions se posent ici : les objections ariennes que nous trouvons dans le *Thesaurus* reproduisent-elles fidèlement celles que cite ou mentionne le *Contra Arianos* ? Dans leur réfutation, jusqu'où va la dépendance de Cyrille par rapport à sa source : faut-il parler de copie ? de paraphrase ? de remaniement personnel et original ?

1. Les objections.

Les cas où Cyrille reproduit textuellement une objection contenue dans le *Contra Arianos* sont rares [1]. Dans la grande majorité des cas, il réexprime à sa manière l'argument arien et cela, même quand Athanase cite [2] un texte d'Arius ou d'Astérius qu'il eût mieux valu reprendre tel quel. Voici un exemple d'un semblable remaniement :

Contra Arianos II, § 24.	*Thesaurus*, XV.
Ils disent cependant à ce sujet : « Dieu, voulant produire la nature créée, comme il voyait qu'elle n était pas capable d'être atteinte directement par la main du Père et par son activité créatrice, fait et crée d'abord à lui seul un seul [être] et l'appelle Fils et Verbe, afin que par son intermédiaire, tout puisse ainsi désormais être fait par lui. » C'est ce que non seulement ont dit, mais aussi ont osé écrire Eusebius, Arius et Asterius [3].	Objection (tirée) des dogmes d'Arius. Le Dieu souverain, voulant, disent-ils, constituer la nature des choses créées, puisque celle-ci n'était pas capable de recevoir directement sa puissance, crée d'abord le Fils qu'il a nommé Verbe, afin que par son intermédiaire, les autres choses deviennent capables de recevoir sa puissance. Autrement il serait absurde que la puissance ineffable de Dieu aille jusqu'à des choses si minimes et s'occupe de choses si petites [4].

Tout en disant l'objection tirée « des dogmes d'Arius », Cyrille ne se fait donc pas scrupule d'en modifier l'énoncé et d'y ajouter, dans sa dernière phrase, une justification que n'exprime pas le texte rapporté par Athanase, bien qu'il la sous-entende.

Ce procédé qui consiste à formuler en d'autres termes les objections ariennes du *Contra Arianos* et à les expliciter éventuellement par l'indication des principes qu'elles supposent ou des conséquences qu'elles entraînent, est celui qu'emploie presque constamment l'auteur

1. Cf. *Thes.*, IV, 40 B (= *C. Arian. I*, § 14, *P. G.*, 26, 40 C) ; *Thes.*, XV, 245 BC (= *C. Arian. II*, § 19, 185 C).
2. Il ne s'agit pas toujours de citations strictement littérales ; dans le texte du *C. Arian. II*, § 24 qu'on va lire, l'attribution de la même phrase à trois hérétiques à la fois semble bien l'indiquer.
3. *P. G.*, 26, 200 A.
4. *P. G.*, 75, 252 CD.

du *Thesaurus*. Il est même des cas où il va plus loin et fabrique l'énoncé d'une objection dont Athanase se bornait à indiquer l'existence :

Contra Arianos I, § 53.	*Thesaurus*, XX.
Mais il est écrit, disent-ils,... dans l'Épître aux Hébreux, cette parole de l'Apôtre : « Devenu d'autant supérieur aux anges que le nom qu'il possède est plus excellent que le leur [1]. » Retournant ces mots en tous sens et se trompant sur leur signification, ils ont cru par là que le Verbe de Dieu était créature et œuvre et l'un des (êtres) produits [2].	Sur cette parole de l'Apôtre : « Il s'est assis à la droite de la majesté divine, devenu d'autant supérieur aux anges [1]. » Ceux qui osent insulter l'essence du Dieu Verbe et s'efforcent de mettre le Fils au rang des (êtres) produits, disent : Si le Fils est devenu supérieur aux anges, il a acquis cela par un changement en mieux, car il est devenu ce qu'il n'était pas. Ce qui peut être transformé complètement et passer d'un (état) à un autre, est d'une nature muable. Mais s'il est d'une nature muable, il est évidemment aussi d'une nature produite, à laquelle la mutabilité est propre [3].

Cyrille prend parfois une liberté plus grande encore vis-à-vis de sa source et présente comme émanant des hérétiques une difficulté que se posait Athanase au cours de son argumentation sans qu'on puisse en induire qu'elle ait été invoquée par les Ariens :

Contra Arianos III, § 66.	*Thesaurus*, VII.
Est-ce donc à dire, parce que le Fils est par nature et non par volonté, qu'il est étranger à la volonté du Père et qu'il est sans que le Père le veuille [4] ?	D'une objection des hérétiques. Comment, disent-ils, ne faut-il pas nécessairement admettre que le Fils est étranger à la volonté et au dessein du Père, à moins qu'il n'ait été fait par dessein et par volonté [5] ?

L'auteur du *Thesaurus* va même à l'occasion jusqu'à tirer une objection arienne d'une réponse d'Athanase aux hérétiques :

Contra Arianos II, § 50.	*Thesaurus*, XV.
Bien qu'il soit Fils et qu'il ait Dieu pour Père, car il est le propre fruit de celui-ci, il appelle le Père Seigneur, non qu'il soit esclave, mais parce qu'il a pris la condition d'esclave [6].	D'une objection des hérétiques. Il appelle le Père Seigneur, disent-ils ; il se sait donc de nature créée. Toutes les créatures en effet sont esclaves de Dieu qui les a faites [7].

1. *Heb.*, I, 4.
2. *P. G.*, 26, 121 BC.
3. *P. G.*, 75, 337 A. Voir encore : *Thes.*, XX, 336 A et *C. Arian. I*, § 49, 113 AB ; *Thes.* XX, 341 D-344 A et *C. Arian. I*, § 56, 129 C ; *Thes.*, XXV, 401 C et *C. Arian. II*, § 63, 280 C.
4. *P. G.*, 26, 461 C.
5. *P. G.*, 75, 93 BC. Autre cas analogue : *Thes.*, XII, 192 D-193 A ; cf. *C. Arian. III*, § 12, 345 C.
6. *P. G.*, 26, 233 A.
7. *P. G.*, 75, 269 A. Voir encore : *Thes.*, XII, 189 AB et *C. Arian. III*, § 10, 344 A ; *Thes.*, XX, 349 C et *C. Arian. I*, § 59, 136 AB.

Plus fictive encore s'il est possible est l'objection du chapitre XII, 197 D : elle n'est pas tirée ni directement ni indirectement du *Contra Arianos*, mais paraît bien avoir été improvisée par Cyrille, car le texte qu'elle invoque, évidemment cité de mémoire, rappelle bien *Jo.*, XVII, mais ne s'y trouve pas : « Je veux, Père, que comme toi et moi sommes un, ainsi eux aussi soient un en nous. »

Enfin à deux reprises [1], Cyrille place en tête d'un développement emprunté au *Contra Arianos* une objection qu'il attribue à Eunomius. Or cet hérétique n'a pas été combattu par Athanase. Nous reviendrons sur cette anomalie au chapitre suivant.

Des remarques qui précèdent, il ressort que les objections ariennes du *Thesaurus*, dans les chapitres empruntés au *Contra Arianos*, ne sont pas authentiques : quand elles ne sont pas forgées plus ou moins arbitrairement par Cyrille, elles ne sont que le résultat d'un remaniement de l'énoncé donné par Athanase. L'auteur du *Thesaurus* ne manifeste nullement le souci de citer avec exactitude les arguments et les textes des hérétiques, mais plutôt celui d'introduire et de diviser ses argumentations avec clarté ; aussi expose-t-il les objections dans les termes à son sens les plus obvies et au besoin, pour amener un nouveau développement, en ajoute-t-il une qu'il tire de quelque phrase d'Athanase ou qu'il imagine. De ce point de vue, son ouvrage n'apporte pas une contribution importante à notre connaissance des textes et du système ariens.

2. La réfutation des objections.

Nous savons que pour répondre à ces objections, Cyrille se contente de reprendre dans leur ordre même les arguments d'Athanase. Mais ceux-ci sous sa plume se voient-ils transformés et renouvelés, ou bien passent-ils du *Contra Arianos* au *Thesaurus* sans subir de modification ?

Une première constatation s'impose : Cyrille *ne copie pas* sa source. Les arguments du *Thesaurus* littéralement dépendants de leur parallèle dans le *Contra Arianos* sont rares et courts. En voici deux exemples :

Contra Arianos I, § 14.	*Thesaurus*, IV.
Καὶ εἰ εἴς Πατέρα καὶ Υἱὸν ἡμῶν ἐστιν ἡ πίστις, ποία ἀδελφότης ἐν τούτοις ἐστίν ; ἢ πῶς δύναται ὁ Λόγος ἀδελφὸς λέγεσθαι τούτου οὗ καὶ ἔστι Λόγος [2] ;	Εἰ ἡ πίστις ἡμῶν εἰς Πατέρα καὶ Υἱόν ἐστι καὶ οὕτω βαπτιζόμεθα, ποία ἀδελφότης ἐν τούτῳ φαίνεται ; ἢ πῶς ὁ Λόγος ἀδελφὸς εἶναι δύναται οὗ ἐστι Λόγος [3] ;
Contra Arianos III, § 57.	*Thesaurus*, XXIV.
Πάλιν τε λέγων ἀνθρωπίνως· Νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, ἔλεγε καὶ θεϊκῶς · 'Εξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχήν μου, καὶ ἐξου-	'Ανθρωπίνως μὲν γὰρ ἔλεγε · Νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, θεϊκῶς δὲ πάλιν · 'Εξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτὴν, καὶ πάλιν

1. *Thes.*, XXV, *P. G.*, 75, 412 C et XXVIII, 421 D.
2. *P. G.*, 26, 41 A.
3. *P. G.*, 75, 41 B.

σίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. Τὸ μὲν γὰρ ταράττεσθαι τῆς σαρκὸς ἴδιον ἦν, τὸ δὲ ἐξουσίαν ἔχειν θεῖναι καὶ λαβεῖν ... τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως ἐστίν [1].

ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν αὐτήν. Τὸ μὲν οὖν ταράττεσθαι, τῆς σαρκὸς ἴδιον πάθος· τὸ δὲ ἐξουσίαν ἔχειν θεῖναί τε καὶ πάλιν λαβεῖν, τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως ἔργον ἐστίν [2].

S'il ne copie pas son modèle, Cyrille s'en écarte-t-il beaucoup? Il est facile de voir qu'il ne procède pas comme un penseur original opérant une refonte des idées qu'il emprunte, ni comme un érudit qui rassemblerait autour de sa source principale une synthèse de la théologie contemporaine, ni même comme un commentateur dont le souci serait d'approfondir et de juger personnellement les arguments qu'il rapporte, mais en général il adopte telle quelle l'idée d'Athanase et se contente de lui donner une expression nouvelle. Il semble que son procédé soit analogue à cet exercice d'école connu sous le nom de *retractatio* [3] qu'avaient d'abord enseigné les stoïciens. Le procédé, dit M. Dain, « consiste à faire une œuvre nouvelle en partant d'un traité très ancien ; il est assez différent de la paraphrase que nous retrouverons à l'époque byzantine, travail pour lequel on se contente d'ordinaire de modifier le vocabulaire et les tournures syntaxiques ». Entendu en ce sens restreint, le terme de paraphrase ne caractérise pas la méthode de Cyrille : l'auteur du *Thesaurus* en effet se borne rarement à un simple démarquage du texte d'Athanase à l'aide de quelques modifications verbales. Habituellement, il exprime l'idée sous une autre forme, l'explicite ou la développe, d'une manière toujours assez impersonnelle. Il opère ainsi un remaniement auquel paraît bien convenir le nom de *retractatio.* Cependant les écrivains qui usaient de ce procédé suivaient généralement l'ordre des matières tel qu'il existait dans l'ouvrage antérieur ; Cyrille en revanche, on a pu le constater, bouleverse complètement le plan général du *Contra Arianos*, en répartissant les argumentations à son gré, en les faisant alterner avec des chapitres d'origine différente. C'est cette dispersion qui explique que l'étroite dépendance d'une partie du *Thesaurus* vis-à-vis de l'ouvrage d'Athanase ait pu échapper aux historiens [4].

Tel que l'applique Cyrille, le procédé de la *retractatio* laisse une marge importante à l'imitateur et comporte bien des degrés divers.

1. *P. G.*, 26, 444 B.
2. *P. G.*, 75, 400 B.
3. Cf. A. DAIN, *Histoire du texte d'Élien le Tacticien*, Paris, 1946, p. 28.
4. Notons qu'un semblable remaniement d'une œuvre ancienne n'est pas un fait unique dans la littérature patristique. Saint Jérôme a écrit son commentaire sur l'Épître aux Éphésiens en suivant pas à pas le commentaire d'Origène qu'il avait certainement sous les yeux ; il en avertit d'ailleurs loyalement ses lecteurs. Et plus tard il énumèrera, pour répondre à ses détracteurs, les noms d'autres écrivains ecclésiastiques qui ont comme lui suivi Origène pas à pas : Hilaire, Eusèbe de Verceil, Victorin de Pettau, Ambroise et « les autres » (*Adv. Rufin.*, I, 2 ; *P. L.*, 23, 399. *Epist. ad Vigilantium*, 61, 1-2 ; *P. L.*, 22, 602-603). J'emprunte ces renseignements au P. PRAT, Imitation ou Plagiat ? Emprunts littéraires des Pères de l'Église, *Revue apologétique*, t. XXXVIII (1924), p. 453-464.

On ne saurait exprimer en une définition la méthode suivant laquelle Cyrille remanie le texte d'Athanase. Des exemples seuls pourront montrer comment il procède et jusqu'où va l'influence de son modèle.

a) Nombreux sont les cas où Cyrille reproduit simplement sous une autre forme l'argument qu'il emprunte à Athanase en n'y ajoutant aucun développement personnel : simple transformation rédactionnelle se rapprochant assez de la paraphrase byzantine. Ainsi à propos de l'ignorance du jour du jugement, le *Contra Arianos* et à sa suite le *Thesaurus* avancent ces trois raisonnements :

Contra Arianos III, § 44.	*Thesaurus*, XXII.
Si tout ce qui appartient au Père appartient au Fils (celui-ci en effet l'a dit) et qu'il appartient au Père de connaître le jour, il est évident que le Fils aussi le connaît, tenant cela aussi en propre du Père.	Si tout ce qu'a le Père appartient au Fils, comme il le dit lui-même, et que le Père a la connaissance de ce jour et de cette heure, le Fils l'a évidemment aussi. Ainsi il sera véridique en disant : Tout ce qu'a le Père est à moi.
Et en outre si le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils et que le Père connaît le jour et l'heure, il est manifeste que le Fils qui est dans le Père et connaît ce qui est dans le Père connaît lui aussi le jour et l'heure.	Autrement S'il est véridique en disant : Je suis dans le Père et le Père est en moi, et que le Père connaît ce jour et cette heure, le Fils les connaît évidemment aussi, lui qui est dans le Père, qui connaît tout ce qui est en celui-ci et qui a en lui le Père qui connaît.
Si le Fils est aussi l'image véritable du Père et que le Père connaît le jour et l'heure, il est évident que le Fils ressemble aussi au Père en ce qui concerne cette connaissance [1].	Autrement Le Fils est appelé et est réellement l'image parfaite du Père. Si le Père connaît le jour et l'heure et que le Fils les ignore, comment celui qui ignore portera-t-il l'empreinte de celui qui sait ? Mais il est l'image du Père, même si les ennemis du Christ ne le veulent pas. Il ressemble donc en cela aussi au Père et comme celui-ci sait, il sait aussi [2].

Cyrille adopte ici les trois arguments d'Athanase en les démarquant à peine. Il se borne, dans les deux premiers, à citer le texte auquel le *Contra Arianos* faisait seulement allusion et dans le dernier, à ajouter le terme d' « empreinte » qui lui vient de saint Paul [3].

b) Souvent aussi, Cyrille emploie ce procédé voisin de la paraphrase d'une manière un peu plus libre ; sa rédaction s'écarte davantage de celle d'Athanase, ordinairement parce que, sans modifier l'argument, elle vise à lui donner une tournure plus vive, plus rigoureusement logique. En voici un exemple :

1. *P. G.*, 26, 417 AB.
2. *P. G.*, 75, 372 CD.
3. Voici quelques cas semblables parmi beaucoup d'autres : *Thes.*, IV, 41 BC (cf. *C. Arian. I*, 41 AB) ; *Thes.*, XX, 328 D-329 A (cf. *C. Arian. I*, 93 C-96 B) ; *Thes.*, XX, 329 CD (cf. *C. Arian. I*, 97 AB) ; *Thes.*, XXV, 404 CD (cf. *C. Arian. II*, 280 B-281 A.)

Contra Arianos III, § 35.

Comment n'aurait-il pas éternellement tout ce qu'a le Père celui qui seul est Verbe et Sagesse du Père selon l'essence et qui dit : Tout ce qu'a le Père est à moi et ce qui est à moi est au Père ? Si ce qui est au Père est au Fils et que le Père possède cela depuis toujours, il est évident que, ce qu'a le Fils étant au Père, cela est depuis toujours en lui. Il n'a donc pas dit cela parce qu'il fut un temps où il ne possédait pas ; mais le Fils qui possède éternellement ce qu'il a, le tient du Père [1].

Thesaurus, XXIII.

Quand donc tu entends le Fils dire : Tout ce qu'a le Père est à moi et tout ce qui est à moi est au Père, que feras-tu donc, hérétique ? Car si, selon vous, le Fils n'a non plus rien de lui-même et si le Père a tout par nature, le Fils a cela aussi. Il est donc nécessaire ou bien que ceux qui disent que le Fils ne peut rien avoir, attribuent cela aussi au Père afin qu'il ait ce qu'a le Fils, ou bien, si cela est inadmissible, il faut nécessairement reconnaître que le Fils possède tout ce que possède le Père. Il a dit en effet que tout ce qu'il a est au Père et que lui-même a tout ce qui est au Père [2].

L'argument est absolument le même dans les deux textes, mais Cyrille le renforce en le présentant sous forme de dilemme. Ce souci de donner une forme plus rigoureuse aux raisonnements d'Athanase apparaît très souvent dans le *Thesaurus* [3].

c) Mais si fréquents qu'ils soient, ces types de paraphrase large ne caractérisent pas le procédé le plus courant selon lequel Cyrille reprend dans son ouvrage les emprunts qu'il fait à son modèle. Sa manière habituelle peut se décrire ainsi : Cyrille prend dans l'argument d'Athanase la phrase (ou l'idée) essentielle et la retranscrit en termes équivalents souvent au début de son propre raisonnement, souvent aussi dans le corps de celui-ci ; à ce noyau athanasien, il ajoute des considérations personnelles qui développent, explicitent, complètent l'idée d'Athanase. Quelques exemples, qu'on pourrait multiplier en nombre considérable, feront saisir ce procédé et montreront la nature de la *retractatio* opérée par Cyrille. Les lignes soulignées dans la traduction du *Thesaurus* indiquent la partie du raisonnement empruntée au *Contra Arianos*.

Contra Arianos III, § 36.

Qu'en effet les mots « a été donné », « a été confié » et les [expressions] semblables à celles-là n'amoindrissent pas la divinité du Fils, mais le montrent plutôt vraiment Fils, on peut le reconnaître aux termes mêmes. Car si « tout » lui a été donné, il est d'abord autre que ce « tout » qu'il a reçu [4].

Thesaurus, XXIII.

Il ne nuit en rien au Fils sous le rapport de la divinité de dire : « *Tout m'a été confié par le Père* », *mais cela montre plutôt clairement qu'il est Fils par nature. En effet si tout lui a été donné et qu'en disant* « *tout* » *on n'exclut rien, il n'est donc pas une* (*unité*) *de ce tout qu'il dit avoir reçu*, mais il est engendré d'une manière toute particulière du Père. Fils par nature, il a

1. *P. G.*, 26, 400 B.
2. *P. G.*, 75, 380 B.
3. Cf. *Thes.*, IV, 41 CD (cf. *C. Arian. I*, 41 B), 48 B (cf. *C. Arian. I*, 48 A) ; *Thes.*, XX, 337 BCD (cf. *C. Arian. I*, 124 BC-125 AB), etc.
4. *P. G.*, 26, 400 C.

absolument les propriétés de celui qui l'engendre. C'est le propre de celui qui l'engendre de tout posséder ; le Fils n'est donc privé de rien [1].

Contra Arianos III, § 57.

Car de même qu'il a détruit la mort par sa mort et toutes les (faiblesses) humaines humainement, ainsi il supprimait par sa prétendue crainte notre crainte et donnait aux hommes de ne plus craindre la mort [2].

Thesaurus, XXIV.

Par sa propre mort le Sauveur a détruit la mort. De même donc que la mort n'eût pas été détruite s'il n'était pas mort lui-même, ainsi de chacune des passions de la chair. Car s'il n'eût pas craint, la nature n'eût pas été libérée de la crainte ; s'il n'eût pas été triste, elle n'eût pas été affranchie de la tristesse; s'il n'eût pas été troublé, elle n'eût jamais été libérée de cela. Et appliquant le même raisonnement à chacune des choses accomplies humainement, tu trouveras les passions de la chair en mouvement dans le Christ, non pour qu'elles dominent comme en nous, mais pour que, dominées, elles soient abolies par la puissance du Verbe habitant la chair, la nature étant changée en mieux [3].

Très fréquemment le développement personnel de Cyrille encadre l'idée fondamentale empruntée au *Contra Arianos* ; c'est ordinairement dans le but de rattacher d'abord l'argument à un principe général dont il découle. Voici par exemple comment Cyrille reprend l'argument d'Athanase selon lequel les œuvres du Christ manifestent à la fois son humanité et sa divinité.

Contra Arianos III, § 41.

Il faisait les œuvres du Père au moyen de la chair et les passions de la

Thesaurus, XXIII.

Les Saintes Écritures annoncent un seul Christ : « Un seul Dieu le Père et un seul Seigneur Jésus-Christ [4]. » Car aux œuvres qui ne conviennent qu'à Dieu se reconnaît Dieu. Puisqu'il faut que le Verbe, fait chair comme il est écrit, paraisse aussi homme et qu'il n'était possible de le voir tel que par les passions et les discours non coupables de la chair, il fait et dit nécessairement aussi ce qui convient aux hommes afin qu'ainsi il se montre aussi fait homme. On peut voir en lui les deux (aspects) à propos du même (fait). *Il s'informa en effet où était Lazare humainement ;*

1. *P. G.*, 75, 381 D.
2. *P. G.*, 26, 444 A.
3. *P. G.*, 75, 397 C.
4. I *Cor.*, VIII, 6.

chair n'en apparaissaient pas moins en lui ; par exemple il s'informait et il ressuscitait Lazare ; il adressait un reproche à sa mère en disant : Mon heure n'est pas venue, et aussitôt il changeait l'eau en vin. Car il était le vrai Dieu dans la chair et vraie chair dans le Verbe [1].

il le ressuscita comme Dieu. Et à sa mère qui disait : Ils n'ont plus de vin, il adressait un reproche comme homme, mais il change aussitôt l'eau en vin. Car il était vrai Dieu dans la chair et vraiment chair en Dieu. Ce par quoi il fallait que Dieu fût reconnu, il le réalise divinement ; et ce par quoi il était nécessaire qu'il se montrât réellement homme il le fait et le dit, dispensant la vérité par le mystère. Qu'ils attribuent donc à Dieu ce qui lui est dû et à l'humanité ce qui lui convient et ce dont elle est redevable, et ainsi aucun scandale et aucune erreur n'atteindront ceux qui croient en Lui [2].

L'ampleur de ces considérations ajoutées par Cyrille à l'élément fondamental de l'argument qu'il a emprunté à Athanase est très variable : habituellement quelques lignes, parfois cependant un long paragraphe [3] ; chacun des chapitres du *Thesaurus* inspirés du *Contra Arianos* peut fournir toute une gamme de types variés. Seule une étude doctrinale comparée des deux ouvrages précisera dans quelle mesure ces développements de Cyrille modifient et enrichissent la pensée d'Athanase ; néanmoins une comparaison d'ordre simplement littéraire montre déjà que, sans être attaché au texte même du *Contra Arianos*, Cyrille reste étroitement dépendant de son modèle. Le mérite et la nouveauté de sa *retractatio* semblent consister surtout dans la présentation plus claire, plus rigoureuse ou plus explicite des arguments qu'il emprunte.

d) Sans doute, ici ou là, Cyrille intercale-t-il un argument qu'il n'a pas puisé dans le *Contra Arianos* ; on y verra soit le fruit de son invention personnelle, soit un emprunt à une autre source. Mais parfois aussi il s'agit simplement d'une reprise d'idées familières à Athanase et développées ailleurs par celui-ci [4] : ce n'est plus alors une véritable addition.

e) Ajoutons enfin que si en général Cyrille développe plutôt les idées qu'il prend dans le *Contra Arianos*, il lui arrive cependant de résumer, parfois à grands traits, toute une discussion.

Voici quelques cas de ce genre :

Thes.,	XV, 261 D-264 D :	résume	*C. Arian.*	*II*, § 45-46.
»	XX, 333 BC :	»	»	*I*, § 46-47.
»	XXV, 405 D-408 A :	»	»	*II*, § 64.

Cette analyse des rapports littéraires du *Thesaurus* avec le *Contra Arianos* de saint Athanase nous révèle un aspect significatif de la

1. *P. G.*, 26, 412 A.
2. *P. G.*, 75, 388 D-389 B.
3. Cf. *Thes.* XX, 332 D-333 A (cf. *C. Arian. I*, § 45, 105 AB) ; 345 BCD (cf. *C. Arian. I*, § 58, 132 AB) ; 348 BCD (cf. *C. Arian. I*, § 59, 133 C, 136 AC), etc.
4. *Thes.*, XX, 332 CD (cf. *C. Arian. I*, § 41, 96 C) ; *Thes.*, XIII, 213 BC ; XV, 256 AB.

méthode de travail de Cyrille, en même temps qu'elle nous donne un avertissement à ne pas négliger dans l'étude du reste de l'ouvrage, comme dans l'étude des autres œuvres de l'évêque d'Alexandrie, au moins de celles qui sont antérieures à 428. Sans doute est-il possible que le cas des chapitres du *Thesaurus* que nous venons d'étudier soit isolé dans l'activité littéraire de notre docteur ; et il faut reconnaître que dans la suite de nos recherches, qu'il s'agisse du *Thesaurus*, des *Dialogues* ou du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, nous ne nous trouverons plus en mesure d'observer ainsi des rapports directs et étendus entre les arguments de Cyrille et un écrit antérieur connu. Nous n'aurons pas tort cependant de garder l'attention en éveil. En ce qui concerne le *Thesaurus*, on accordera sans peine que Cyrille a trop largement emprunté au *Contra Arianos* de saint Athanase pour qu'on ne le soupçonne pas d'avoir procédé de manière analogue dans la composition de l'ensemble de son ouvrage. Celui-ci n'est peut-être qu'une volumineuse *retractatio* où l'auteur a mis à contribution une ou plusieurs autres sources. L'hypothèse vaut d'être contrôlée, et peut-être aboutirons-nous à quelque précieux résultat.

CHAPITRE II

A LA RECHERCHE D'UNE AUTRE SOURCE DU THESAURUS

En dehors du *Contra Arianos* de saint Athanase, aucun ouvrage connu de la littérature anti-arienne ne présente de rapports manifestes et directs avec le *Thesaurus*. La détermination d'autres sources utilisées par Cyrille, si elles existent, s'avère donc assez laborieuse. Dans quelle direction orienter les recherches ? Avant d'entreprendre un peu au hasard, à travers les productions de la polémique anti-arienne, une exploration qui commencerait par les œuvres d'Athanase autres que le *Contra Arianos*, puis examinerait celles de Didyme, d'Épiphane et des Cappadociens, nous ferons bien de considérer le *Thesaurus* lui-même où nous trouverons d'utiles indices.

Comme nous l'avons observé plus haut, l'énoncé des thèses hérétiques réfutées dans le *Thesaurus* est généralement précédé d'un titre indiquant le type de l'objection et sa provenance [1]. Quatre termes sont employés par Cyrille pour désigner les différents genres d'objections : ἀντίθεσις, ἀνθυποφορά, ἐρώτησις, πρότασις, qu'on pourrait traduire respectivement par : objection, réplique, question et proposition.

Dans les chapitres empruntés au *Contra Arianos*, les thèses hérétiques se présentaient de la manière suivante :

1. Sans titre : IV, 36 D ; XV, 245 B ; XX, 337 A.
2. Titre sans attribution : IV, 44 B ; XIII, 212 D ; XX, 349 D.
3. Attribution vague :

   a) Aux *hérétiques* (οἱ αἱρετικοί).
   Ἄλλο, ὡς ἐξ ἀντιθέσεως τῶν αἱρετικῶν (VII, 88C, 93 B ; XII, 180 A, etc.).
   Ἀντίθεσις (XII, 177 A, 197 D, etc.), πρότασις (XIII, 220 B ; XXII, 377 C), ἐρώτησις (VII, 84 B), ἀνθυποφορὰ (XV, 253 D) ὡς ἐκ τῶν αἱρετικῶν.
   Ἀντίθεσις ἐκ τῶν αἱρετικῶν (XXIII, 380 C).

   b) Aux *ennemis du Christ* (οἱ χριστομάχοι).
   Ἄλλο, ὡς ἐξ ἀντιθέσεως τῶν χριστομάχων (XII, 220 D ; XXIV, 392 D).
   Ἀντίθεσις ἐκ τῶν χριστομάχων (XXII, 368 D; XXV, 401 B), ὡς ἀπὸ τῶν χριστομάχων (XII, 196 D).
   Ἄλλο. Δόγμα ὡς ἐξ ἀντιθέσεως τῶν χριστομάχων (XII, 188 A).

   c) Aux *adversaires* (οἱ δι'ἐναντίας).
   Ἀντίθεσις ὡς ἐκ τῶν δι' ἐναντίας (XV, 276 D ; XXVIII, 428 D).
   Ἄλλο, ὡς ἐξ ἀντιθέσεως τῶν δι' ἐναντίας (XXI, 357 D).

   d) Aux *hétérodoxes* (οἱ ἑτερόδοξοι).
   Ἀντίθεσις ἑτεροδόξων (IV, 41 A).

   e) Aux *ennemis de Dieu* (οἱ θεομάχοι).
   Ἀντίθεσις ὡς ἐκ τῶν θεομάχων (XIII, 205 D).

1. Sur l'authenticité cyrillienne de ces titres, voir N. CHARLIER, *art. cit.*, p. 51-55, qui conclut : « Puisque nous savons par ailleurs que Cyrille avait l'habitude de diviser et d'intituler lui-même ses œuvres, il ne convient pas, jusqu'à preuve du contraire, de lui refuser la paternité de ces titres, tout en admettant que la tradition manuscrite a pu, ici ou là, y introduire des erreurs. »

f) Aux *Ariens* (οἱ 'Αρειανοί).
'Ερώτησις (IV, 52 C ; XIII, 208 C), ἀντίθεσις (XVI, 296 C) 'Αρειανῶν.

4. Attribution plus précise :
A *Arius* : "Αλλο. 'Αντίθεσις ἀπὸ τῶν 'Αρείου δογμάτων : XV, 252 C.
A *Eunomius* : 'Αντίθεσις ὡς ἐκ τῶν Εὐνομίου : XXV, 412 C ; XXVIII, 421 D.

Ainsi les auteurs des objections que réfute Cyrille ne sont désignés, exception faite des deux dernières formules, que par des termes parfaitement vagues. Le fait même de l'attribution n'est pas en général nettement affirmé et la formule est réticente : ὡς ἐκ τῶν αἱρετικῶν, ὡς ἐκ τῶν Εὐνομίου, etc. Cyrille veut-il signaler par là qu'il ne s'astreint pas à reproduire textuellement l'énoncé que lui fournit sa source ? Peut-être. Remarquons d'ailleurs que les attributions faites par Athanase dans le *Contra Arianos* n'étaient souvent pas beaucoup plus précises.

Les parties du *Thesaurus* non inspirées du *Contra Arianos* présentent encore un certain nombre de ces titres sans attribution aucune [1] ou avec attribution aux « adversaires » [2], aux « hérétiques » [3], aux « ennemis du Christ » [4], aux « Ariens » [5]. Mais cette fois les attributions plus précises l'emportent en fréquence :

1. Attribution à *Eunomius* :
   'Αντίθεσις ὡς ἐκ τῶν Εὐνομίου: 19 cas [6].
   "Αλλο, ὡς ἐξ ἀντιθέσεως τῶν Εὐνομίου : 8 cas [7].
   'Ερώτησις ὡς ἐκ τῶν Εὐνομίου : 2 cas [8].
2. Attribution à *Aèce* :
   Πρότασις ὡς ἐκ τῶν 'Αετίου : 1 cas [9].
   "Αλλο, ὡς ἐξ ἀντιθέσεως τῶν 'Αετίου : 1 cas [10].

Dans l'ensemble du *Thesaurus*, *trente et une* objections sont donc attribuées formellement par Cyrille à Eunomius. Il s'agit évidemment du chef de file des Anoméens mort vers 394. Dans sa préface déjà, Cyrille l'a nommé avec Arius comme fauteur de l'hérésie que son livre est destiné à réfuter [11]. Comme Eunomius était l'héritier immédiat de la pensée d'Aèce, nous ne sommes pas étonnés de rencontrer à deux reprises au chapitre IX, le nom de celui-ci en tête d'objections qui voisinent avec des thèses attribuées à son disciple.

Ne peut-on pas conclure de cette indication fournie par le *Thesaurus* lui-même que son auteur a dû utiliser quelque ouvrage dirigé contre Eunomius ? Hypothèse intéressante, mais qu'il importe d'asseoir plus

1. *Thes.*, XXXI, 445 D, 449 D.
2. 8 cas : XI, 156 C, 157 C ; XIII, 224 A, 228 C, etc.
3. 9 cas : V, 61 D, 64 C ; XI, 152 A ; XIII, 229 B, etc.
4. 4 cas : XIII, 224 D ; XIV, 223 D, 237 C ; XXX, 437 C.
5. XIV, 233 A.
6. V, 57 C ; VI, 72 D, 73 D, 81 C, etc.
7. V, 69 AC ; VII, 97 B, 100 AB, etc.
8. V, 60 D ; VI, 77 A.
9. IX, 132 B.
10. IX, 133 B.
11. *Thes.*, *P. G.*, 75, 12 B.

solidement en vérifiant l'authenticité des objections que Cyrille attribue à l'hérétique, et aussi en examinant l'étendue et le caractère des développements qu'il consacre à les réfuter.

I. Les objections attribuées par saint Cyrille à Eunomius.

La comparaison du *Thesaurus* et du *Contra Arianos* de saint Athanase a montré que parfois Cyrille mettait au compte des hérétiques des objections qu'il fabriquait lui-même. Si donc on veut voir dans l'attribution de certaines objections à Eunomius l'indice que toute une partie du *Thesaurus* est empruntée à un *Contra Eunomium*, il faut s'assurer que cette attribution est bien exacte et que les thèses en question ont bien été professées par Eunomius.

L'œuvre de celui-ci a presque complètement disparu ; nous avons encore cependant comme témoins de sa pensée son *Apologie* [1] et les textes cités par Grégoire de Nysse dans son *Contra Eunomium* [2], à savoir : une profession de foi, des fragments de l'*Apologie de l'Apologie* et d'un autre ouvrage encore dirigé contre saint Basile. Il faut signaler enfin les *scholies* d'Eunomius citées dans le deuxième *Dialogue pseudo-athanasien de sancta Trinitate* [3].

1. Les objections dont l'attribution a Eunomius est vérifiable. — Ces objections, telles que les présente le *Thesaurus*, ne sont pas empruntées à un ouvrage connu. On les rencontre dans les chapitres V-VII, IX-XI, XIX, XXV, XXVI et XXVIII.

Chapitre V.

La conclusion de la première objection (57 C), à savoir que le Fils a eu un commencement, exprime une thèse commune à tous les Ariens, mais le principe qui prétend ici la justifier : Dieu est ἀνάρχως καὶ ἀγενήτως est l'un des axiomes fondamentaux du système d'Eunomius qui souvent l'énonce en ces termes mêmes [4].

La seconde objection (60 D) raisonne ainsi : le Père a-t-il cessé d'engendrer ? Oui, et cette cessation marque le commencement de l'existence du Fils. Cette thèse est nettement formulée par Eunomius [5].

1. *P. G.*, 30, 836-868. Les citations contenues dans l'*Adversus Eunomium I-III* de saint Basile proviennent toutes de cet écrit ; il n'est donc pas nécessaire de les mentionner ici.

2. *P. G.*, 45, 241-1121. Une édition critique de cet ouvrage, où il faut distinguer en réalité plusieurs écrits différents, a été publiée par V. Jaeger : *Gregorii Nysseni Opera*, vol. I-II (Berlin, 1921).

3. *P. G.*, 28, 1165-1172. Les 7 *Dialogues de Sancta Trinitate*, édités dans Migne sous le nom de saint Athanase, doivent être restitués à Didyme d'après A. Günthör : Die 7 Pseudoathanasianischen Dialoge. Ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien, *Studia Anselmiana*, fasc. XI (Herder, Rome 1941). Mais le P. Segovia avait auparavant rejeté formellement cette attribution : cf. *Gregorianum*, t. XIX, 1938, p. 3-36 et *Archivo teologico Granadino*, t. I, 1938, p. 87-107. La thèse de Günthör ne paraît pas définitivement établie.

4. Eunomius, *Apol.*, *P. G.*, 30, 864 A, 868 A.

5. Cf. Greg. Nyss., *C. Eunom.*, IX, *P.G.*, 45, 809 D-812 A (édit. Jaeger, vol. II, p. 212).

On la retrouve mentionnée par Didyme dans l'*Adversus Eunomium IV* en termes voisins de ceux du *Thesaurus* et dans un contexte visant évidemment Eunomius, bien que pas explicitement [1].

Chapitre VI.

Les quatre objections présentées dans ce chapitre tendent à prouver que la génération intrinsèque du Fils entraînerait nécessairement division, privation ou altération dans la substance du Père : idée sur laquelle Eunomius revient fréquemment [2].

Chapitre VII.

Les quatre dernières objections de ce chapitre sont mises par Cyrille sous le nom d'Eunomius. La première d'entre elles (96 C) se retrouve sur les lèvres de l'Anoméen du *Dial. II de Trin.* [3] ; elle est mentionnée également dans le *Contra Eunomium* de Grégoire de Nysse [4]. Les deux suivantes [5] sont bien dans la ligne de la même thèse ; leur subtilité est d'ailleurs tout à fait dans la manière d'Eunomius.

Chapitre IX.

Les trois premières objections de ce chapitre, placées sous le nom d'Eunomius, reproduisent bien des arguments de celui-ci : le Fils, qui est engendré, ne peut être Dieu car l'essence divine n'admet pas la génération [6] ; il ne peut être consubstantiel au Père car ce qui existe grâce à une cause, et c'est le cas du Fils, est second par rapport à cette cause [7] ; enfin, le Fils lui-même a affirmé qu'il n'était pas comme le Père par cette parole : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Personne n'est bon si ce n'est Dieu seul » (*Mc.*, X, 18) [8].

Chapitre X.

La première objection tire argument, contre la divinité du Fils, de *Jo.*, XX, 17, où le Christ parle du Père comme de son Dieu : « Je vais vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » ; on trouve ce texte invoqué dans le même sens par Eunomius [9]. La seconde objection reprend la seconde thèse combattue au chapitre IX, en

1. *P. G.*, 29, 680 A. Dans Migne, à l'*Adversus Eunomium* de saint Basile divisé en trois livres est rattaché un ouvrage considéré longtemps comme constituant les livres IV-V du précédent, alors qu'en réalité l'auteur en est Didyme. Voir J. Lebon, Le Pseudo-Basile (*Adv. Eunom. IV-V*) est bien Didyme d'Alexandrie, *Muséon*, t. L (1937).

2. Voir notamment pour la 1re objection (72 D) : Eunom., *Apol.*, *P. G.*, 30, 868 AB ; Greg. Nyss., *C. Eunom.*, II, *P. G.*, 45, 489 C (Jaeger, II, p. 317) ; *ibid.* IV, 628 B (Jaeger, II, p. 56-57). — Pour la 3e objection (77 AB) : Eunom., *Apol.*, *P. G.*, 30, 849 B. — Pour la 4e (81 CD) : Greg. Nyss., *C. Eunom.*, II, *P. G.*, 45, 520 A (Jaeger, II, p. 342-343).

3. *P. G.*, 28, 1169 C.

4. Greg. Nyss., *C. Eunom.*, VIII, *P. G.*, 45, 773 C (Jaeger, II, p. 181).

5. *Thes.*, 97 B, 100 A.

6. *Thes.*, 112 BC; cf. Eunom., *Apol.*, *P.G.*, 30, 849 C; *Dial. II de Trin.*, *P.G.*, 28, 1177 A.

7. *Thes.*, 113 B : cf. Eunom., *Apol.*, *P. G.*, 30, 857 B.

8. *Thes.*, 113 D : cf. Eunom., *Apol.*, *P. G.*, 30, 857 A ; Greg. Nyss., *C. Eunom.*, XI, *P. G.*, 45, 856 sq.

9. *Thes.*, 124 D : cf. Eunom., *Apol.*, *P. G.*, 30, 857 A.

rappelant de plus près le texte correspondant d'Eunomius [1]. La troisième exprime l'argument fondamental de l'hérétique contre la divinité du Fils : Comment l'engendré (τὸ γέννητον) serait-il consubstantiel à l'inengendré (τὸ ἀγέννητον) ? [2]. La quatrième enfin répète l'objection du chapitre V, 60 D, reconnue plus haut comme exprimant bien une thèse d'Eunomius.

Chapitre XI.

Les deux premières objections de ce chapitre (140 C et 144 D) sont attribuées à Eunomius. Elles tirent argument de *Jo.*, XIV, 28 : « Le Père est plus grand que moi. » Ce texte est invoqué dans le même sens par Eunomius [3].

Chapitre XIX.

La première objection de ce chapitre (313 AB), mise sous le nom d'Eunomius, prétend que, si le Fils est consubstantiel au Père, il ne diffère en rien de lui, et donc le Fils est Père et le Père est Fils, ce que l'Écriture contredit absolument. Cette objection découle directement du principe d'Eunomius selon lequel «les noms étant différents, il faut reconnaître que les essences aussi sont différentes» [4] et se trouve clairement exprimée par l'hérétique dans son *Apologie* [5].

Chapitre XXV.

A la fin du chapitre (412 C) une objection, attribuée à Eunomius et suivie d'une réfutation inspirée du *Contra Arianos* de saint Athanase, tire argument de *Col.*, I, 15 : «premier-né de toute créature», pour nier la divinité du Verbe. De fait, Eunomius utilise ce texte dans le même sens [6].

Au total, des 31 objections attribuées à Eunomius dans le *Thesaurus*, vingt expriment certainement les thèses et les arguments du disciple d'Aèce ; l'indication fournie par Cyrille sur leur origine est donc exacte et ces objections sont authentiques dans leur fonds. En revanche, leur énoncé, assez éloigné en général de la manière d'Eunomius, semble bien être l'œuvre de Cyrille. Tout comme les objections que nous avons rencontrées dans les chapitres empruntés au *Contra Arianos*, celles-ci sont de seconde main : elles ont été probablement rédigées par Cyrille d'après l'exposé qu'il en a trouvé dans quelque ouvrage écrit pour combattre l'hérétique, car rien en elles n'indique un emprunt direct au texte d'Eunomius.

1. *Thes.*, 125 C : cf. EUNOM., *ibid.*, 857 B.
2. *Thes.*, 128 C : cf. EUNOM., *ibid.*, 845 D-848 A ; PSEUDO-ATH., *Dial. II de Trin.*, *P. G.*, 28, 1168 D-1169 A ; BASILE, *Adv. Eunom.*, I, *P. G.*, 29, 561 C.
3. EUNOM., *Apol.*, *P. G.*, 30, 848 A. Cf. PSEUDO-ATH., *Dial. II de Trin.*, *P. G.*, 28, 1165 C, 1168 A ; BASILE, *Adv. Eunom. I*, *P. G.*, 29, 564 sq.
4. EUNOM., *Apol.*, *P. G.*, 30, 853 B.
5. *Ibid.*, 861 A.
6 EUNOM., *Apol.*, *P. G.*, 30, 860 C ; GREG. NYSS., *C. Eunom.*, II, *P. G.*, 45, 500 A (JAEGER, II, p. 325) ; IV, 633 B (JAEGER, II, p. 61-62).

2. LES AUTRES OBJECTIONS ATTRIBUÉES PAR CYRILLE A EUNOMIUS. — Restent onze objections que le *Thesaurus* présente sous le nom d'Eunomius sans qu'on puisse vérifier positivement l'exactitude de l'attribution. En voici les références :

Ch. V, col. 69 A, 69 CD.
Ch. VII, col. 100 BC.
Ch. XIX, col. 316 CD, 317 BCD, 321 AB, 321 D, 325 A, 325 C.
Ch. XXVI, col. 413 C [1].
Ch. XXVIII, col. 421 D.

Aucune de ces objections cependant ne paraît incompatible avec la doctrine d'ensemble d'Eunomius. Elles expriment des arguments de détail qui cadrent fort bien avec elle, quoique n'en étant pas spécialement caractéristiques. En outre, certaines de ces objections (par exemple celles du chapitre XIX), dans leur tournure recherchée, portent visiblement la marque de la subtilité dialectique du « technologue » [2]. Enfin il faut noter que nous n'avons sans doute plus qu'une très petite partie de l'œuvre d'Eunomius et que ces arguments ont pu être invoqués par lui dans des écrits pour nous perdus.

En somme nous n'avons pas de raison sérieuse de croire que leur attribution soit fantaisiste et nous pouvons admettre que Cyrille les place sous son nom parce qu'il les a trouvées sous son nom, tout en prenant sans doute quelque liberté dans la manière de les présenter.

II. L'étendue des réfutations d'Eunomius dans le *Thesaurus*.

1. LES RÉPONSES AUX OBJECTIONS ATTRIBUÉES A EUNOMIUS. — Un premier groupe d'argumentations contre Eunomius est constitué par les réfutations que Cyrille oppose aux objections que nous venons d'examiner. On pourrait cependant soulever une difficulté : deux de ces objections [3] sont réfutées par des arguments empruntés au *Contra Arianos*. Or Athanase, dans ses trois traités, ne vise nullement Eunomius, si tant est qu'il ait jamais pu s'attaquer à lui.

Il y a là effectivement une anomalie, mais celle-ci, exceptionnelle dans les chapitres du *Thesaurus* empruntés au *Contra Arianos*, ne saurait que l'être pareillement dans les autres parties de l'ouvrage. Elle s'explique d'ailleurs par le fait qu'Eunomius a repris un bon nombre des arguments scripturaires des premiers ariens ; c'est ainsi

1. Cette objection, tirée de la parole du Christ aux fils de Zébédée : « Quant à siéger à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de le donner » (*Mt.*, XX, 23), est également réfutée par Didyme, mais sans attribution précise à un hérétique : *De Trinit.*, III, 29, *P. G.*, 39, 945 D-949 A.

2. Ces objections du chapitre XIX, qui refusent au Fils la qualité de Λόγος ἐνδιάθετος du Père, sont également attribuées par Cyrille à Eunomius dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* : comparer *Thes.*, 313 AB et *In Jo.*, *P.G.*, 73, 56 D; *Thes.*, 316 CD et *In Jo.*, *P. G.*, 73, 72 BC ; *Thes.*, 317 BCD et *In Jo.*, *P. G.*, 73, 57 A.

3. *Thes.*, XXV, *P. G.*, 75, 412 C : à propos du titre du Premier-né (*Col.*, I, 15) ; XXVIII, 421 D : à propos du progrès du Christ (*Luc*, II, 52).

que la première des deux objections dont nous parlons se retrouve sous sa plume comme on l'a vu plus haut. Ce n'est donc sans doute pas arbitrairement que Cyrille les place sous son nom ; par cette attribution à un hérétique moins ancien, il aura voulu donner aux deux objections plus d'intérêt [1].

Les réponses qui suivent chacune des autres objections attribuées à Eunomius peuvent donc être considérées comme formant un premier groupe de développements anti-eunomiens [2] :

Ch. V (sauf 61 D-69 A).
Ch. VI.
Ch. VII, 96 B-101 A.
Ch. IX, 112 B-120 B.
Ch. X, 124 D-132 D.
Ch. XI, 140 C-152 A.
Ch. XIX.
Ch. XXVI.

Mais certains indices permettent d'ajouter à ces réfutations explicites d'Eunomius des chapitres ou fragments de chapitre où l'hérétique n'est pas nommé, mais qui apparaissent ou bien comme évidemment dirigés contre lui, ou bien comme se rattachant à des développements que nous savons par ailleurs être dirigés contre lui.

2. Autres développements anti-eunomiens.

Chapitres II et III (*P. G.*, 75, 28 B-36 D).

Les chapitres II et III sont destinés à démontrer que le fait d'être inengendré (τὸ ἀγέννητον) n'est pas constitutif de l'essence divine. La seule objection formulée dans ces deux chapitres est la suivante : « Nous affirmons, disent-ils, que τὸ ἀγέννητον est l'essence en Dieu ; et ce nom a un caractère de définition, comme si on définissait l'essence de l'homme en disant : animal raisonnable, mortel et doué d'intelligence et de science [3]. » Cette objection est attribuée aux « hérétiques ».

On reconnaît là sans peine la thèse qui est à la base de la doctrine d'Eunomius. Sans doute était-elle déjà professée par Aèce [4], mais c'est Eunomius qui l'a systématisée avec la rigueur logique que révèle la réfutation de Cyrille. Eunomius l'exprime déjà dans son *Apologie* ; on y lit notamment : « Si donc Dieu ne préexiste pas à lui-même, ni rien d'autre à lui, mais s'il existe avant toutes choses, il s'ensuit qu'il est inengendré ; bien plus, il est une essence inengendrée [5]. » La réfutation de cette thèse est longuement développée dans les ouvrages de polémique contre Eunomius : voir l'*Adversus Eunomium* de saint

1. Il est possible aussi qu'il se soit tout simplement glissé une erreur dans la tradition manuscrite.

2. On peut voir un confirmatur dans le fait que ces réfutations font souvent allusion à Aristote, à des principes aristotéliciens invoqués par l'adversaire (cf. XI, col. 145). Or on sait par ailleurs qu'Eunomius recourait volontiers à la philosophie d'Aristote : cf. Didyme, *De Trinit.*, *P. G.*, 39, 477 D. Sur l'aristotélisme d'Eunomius, voir De Ghellinck, Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du ive siècle, *Revue d'Hist. eccl.*, 1930, p. 5-42.

3. *Thes.*, II, 29 B.

4. Voir les syllogismes d'Aèce cités par saint Épiphane : *Adv. haer.*, *Haeres.* LXXVI, *P. G.*, 42, 536 sq.

5. Eunom., *Apol.*, *P. G.*, 30, 841 C. Cf. tout le passage : 841 CD-844 AB.

Basile [1], le *Contra Eunomium* de saint Grégoire de Nysse, surtout les livres I et XII b [2] ; enfin l'*Adversus Eunomium* de Didyme qui ici ne nomme pas explicitement Eunomius [3].

Chapitre V (57 B-72 D).

Nous avons précédemment vérifié l'attribution à Eunomius des deux premières objections du chapitre (57 BC et 60 D) ; nous n'avons pas de raison de mettre en doute l'attribution des deux dernières au même personnage (69 A, 69 CD). Entre ces deux groupes d'objections eunomiennes, s'étend la réfutation de trois thèses attribuées aux « hérétiques » en général. Or il semble bien que ces sept objections aient une origine commune ; elles s'inspirent toutes en effet de la même idée fondamentale : le Père est antérieur au Fils, la paternité en Dieu est un fait contingent qu'il faut placer dans le temps et qui n'est pas nécessaire à sa perfection. On notera en particulier le parallélisme dans l'idée et l'expression entre une objection « des hérétiques » (61 D) et une autre « d'Eunomius » (69 A) : la première déclare le Fils éternel en ce sens que le Père a toujours eu le « vouloir » de l'engendrer ; la seconde, en ce sens qu'il a toujours eu le « pouvoir » de l'engendrer. En outre, l'argumentation de l'ensemble du chapitre paraît bien former un tout [4] ; la même allure philosophique la caractérise d'un bout à 'autre.

Chapitre IX (109 C-120 B).

Les deux paragraphes (109 D-112 B) qui précèdent la première objection d'Eunomius se rattachent sans aucun doute au reste du chapitre consacré à réfuter l'hérétique. Le premier de ces deux paragraphes en effet commence par la mention d'une thèse d'Eunomius : « Si le Père a commencé d'engendrer, puis a cessé, le Fils est postérieur au Père [5]. »

Chapitre X (120 B-140 B).

La dernière objection du chapitre IX (113 D) présentait l'argument tiré par Eunomius de *Mc.*, X, 18 : « Personne n'est bon si ce n'est le Père » ; les paragraphes qui la suivaient s'en tenaient presque exclusivement à des généralités sur la consubstantialité du Père et du Fils. C'est seulement dans les 5 premiers paragraphes du chapitre X [6] que le texte objecté est véritablement expliqué ; nous avons donc là un développement anti-eunomien. Le chapitre se poursuit par la réfu-

1. *P. G.*, 29, 517 sq.
2. *P. G.*, 45, notamment : 916 sq., 952 sq. (JAEGER, I, p. 221 sq., 251 sq.).
3. *P. G.*, 29, 680 D-688 C.
4. Il est possible cependant que quelques courts paragraphes (60 CD, 61 D, 65 B) visant la thèse arienne qui caractérisait les rapports du Père au Fils comme étant ceux de l'Increé au créé : ἀγένητος — γένητος, soient d'une autre provenance que le reste du chapitre qui roule tout entier sur le thème ἀγέννητος — γέννητος.
5. Cf. la même thèse attribuée à Eunomius plus haut : ch. V, 60 D.
6. 120 B-124 C.

tation de quatre thèses d'Eunomius dirigées contre la doctrine de la consubstantialité. Puis nous rencontrons, s'attaquant à cette même doctrine, deux objections d'Aèce (132 B et 133 C) qui très probablement ont été prises avec leur réfutation à la même source que les précédentes [1] ; la similitude de la doctrine du maître et de celle du disciple amenait tout naturellement les orthodoxes à les réunir dans leur réfutation. Par ailleurs le ton de l'argumentation, volontiers philosophique, est le même dans tout cet ensemble de développements : cf. par exemple le principe de la connaissance du semblable par le semblable invoqué contre Eunomius (124 C) et contre Aèce (132 C) en termes équivalents.

Le chapitre se termine par une collection de syllogismes destinés à établir la doctrine de la consubstantialité. Ils sont exactement du même type que ceux des chapitres II et III et, bien que rien n'indique avec certitude qu'Eunomius y soit visé, semblent bien avoir la même provenance que ces deux chapitres. Le chapitre X peut donc être considéré comme entièrement emprunté à un *Contra Eunomium*.

Chapitre XI (140 B-176 D)

Deux thèses d'Eunomius sont d'abord réfutées au début de ce chapitre [2]. Le développement qui suit [3] répond à une objection des « hérétiques » : « Le Père, dit-il, était depuis toujours, mais non le Fils ; comment celui qui existe depuis toujours ne sera-t-il pas plus grand que celui qui n'a pas cette [perfection] ? Comment celui qui n'est pas éternel ne [sera-t-il] pas moindre que celui qui existe éternellement ? Si le Père est plus grand que le Fils, il est donc d'une autre substance » (152 AB). L'argumentation qui suit, très philosophique, est exactement dans la ligne de celle qui précède et s'y rattache visiblement.

La fin du chapitre [4] réfute longuement une objection deux fois répétée, attribuée aux « adversaires » (156 C, 157 CD) : le Fils n'est pas égal ou semblable au Père, car, en se comparant à Jean-Baptiste (*Luc*, VII, 28), le Christ montre que c'est en vertu de ses mérites, non de sa nature, qu'il surpasse le Précurseur. Par son caractère scripturaire, la réfutation de cet argument ne se rattache pas avec évidence au reste du chapitre ; on ne peut donc se prononcer formellement sur sa provenance.

Chapitre XIII (205 D-233 A).

La première partie du chapitre [5] est empruntée au *Contra Arianos* de saint Athanase. La suite est consacrée à réfuter brièvement sept

1. Ces objections attribuées à Aèce ne figurent pas parmi celles que cite Épiphane, *Adv. haer.*, *Haeres.*, *LXXVI*, *P. G.*, 42, 536 sq.
2. 140 C-152 A.
3. 152 A-156 B.
4. 156 C-176 D.
5. 205 D-220 A.

objections anoméennes. La troisième d'entre elles (224 B) reprend un argument d'Eunomius tiré de la parole du Christ : « Pourquoi dis-tu que je suis bon » (*Mc.*, X, 18) : cf. chapitre IX, 113 D. Il est donc possible que ces sept objections aient une origine eunomienne : on ne saurait cependant l'affirmer avec certitude.

Chapitre XVII (301 D-308 A).

Ce chapitre est composé d'une série de syllogismes destinés à prouver que le Fils n'est pas une créature parce que ce qui convient aux créatures ne peut lui être attribué et inversement. Aucune objection n'est formulée.

On retrouve une argumentation fort semblable dans l'*Adversus Eunomium IV* de Didyme [1] ; cela ne prouve sans doute pas nécessairement qu'Eunomius y soit visé, car en dépit du titre qui lui est donné dans Migne, cet ouvrage n'est pas dirigé uniquement contre lui ; en outre, la thèse combattue est commune à tous les Ariens. Cependant cette argumentation suit immédiatement dans l'*Adv. Eunom. IV* la réfutation de la thèse sur l'ἀγέννητος, réfutation qui s'en prend certainement à Eunomius ; de plus celui-ci y est nommé incidemment à deux reprises [2] ; il y a donc des chances pour qu'il y soit visé plus particulièrement et qu'il en soit de même au chapitre XVII du *Thesaurus.*

Chapitre XVIII (308 B-313 A).

Cyrille démontre ici qu'on ne peut considérer comme synonymes et appliquer indifféremment au Fils les termes γέννημα et κτίσμα ou ποίημα, γεννᾶν et κτίζειν ou ποιεῖν. Il ne rapporte aucune objection ; ce chapitre, comme le précédent, se compose d'une simple énumération de syllogismes.

Or Eunomius affirme dans son *Apologie* que le Fils est à la fois γέννημα et ποίημα [3] et, plus loin, il déclare que le Père « a engendré et créé et fait » le Fils [4]. C'est bien l'erreur visée par Cyrille. Cette thèse est encore exposée et réfutée par Grégoire de Nysse dans son *Contra Eunomium* [5].

Chapitre XXIX (429 D-437 C).

Le texte dont tire argument l'objection réfutée ici : « Lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui aura soumis toutes choses » (I *Cor.*, XV, 28), est pareillement invoqué par Eunomius [6]. Peut-être faut-il rattacher ce chapitre à l'ensemble des argumentations dirigées contre cet hérétique.

1. *P. G.*, 29, 689-692.
2. *Ibid.*, 689 D, 692 A.
3. *P. G.*, 30, 852 CD.
4. *Ibid.*, 868 A.
5. Greg. Nyss., *C. Eunom.*, IV, *P. G.*, 45, 653 D sq.
6. *Apol.*, *P. G.*, 30, 865 A.

Chapitre XXXI (441 B-453 A).

Ce chapitre réfute la thèse selon laquelle celui qui sait que Dieu est ἀγέννητος connaît l'essence divine comme Dieu lui-même la connaît. Trois objections expriment cette même idée sous des formes différentes; elles sont attribuées aux « hérétiques ».

Nous sommes ici en présence d'une thèse tout à fait caractéristique de la doctrine d'Eunomius. Il la déduisait de son principe suivant lequel le fait d'être ἀγέννητος est constitutif de l'essence divine et la définit. Aussi tout au long du chapitre Cyrille revient-il toujours à la discussion de cet axiome fondamental. On sait qu'Arius au contraire estimait que Dieu est incompréhensible même pour le Verbe.

Cette thèse d'Eunomius est exposée et réfutée par saint Basile [1] et par saint Grégoire de Nysse [2]. Signalons que l'historien Socrate cite comme étant les paroles même d'Eunomius quelques lignes qui ressemblent étrangement au titre du chapitre XXXI du *Thesaurus* où Cyrille formule la thèse eunomienne. Voici les deux textes :

Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 7.

Ὁ Θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται· οὐδέ ἐστιν αὕτη μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ ἧττον δὲ ἡμῖν γιγνωσκομένη. Ἀλλ' ὅπερ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κἀκεῖνος οἶδεν· ὃ δ'αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν [3].

Thesaurus, XXXI.

Πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι ὁ Θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται· ἀλλ' ὅπερ ἂν αὐτὸς εἰδείη περὶ ἑαυτοῦ, τοῦτο καὶ ἡμεῖς ἀπαραλλάκτως [4].

Ces observations conduisent au résultat suivant : une partie importante (*plus du tiers*) du *Thesaurus* est consacrée à la réfutation des erreurs d'Eunomius. On peut donc distinguer dans l'ouvrage trois séries de développements : la 1re englobe les emprunts faits au *Contra Arianos* de saint Athanase ; la 2e, les réfutations des thèses d'Eunomius ; la 3e, les argumentations qui n'entrent pas dans l'une de ces deux catégories. On obtient ainsi le tableau suivant [5] :

Parties du Thesaurus		
Empruntées au *Contra Arianos.*	Dirigées contre Eunomius.	D'origine ou de destination non déterminée.
Ch. I		
	Ch. II	
	Ch. III	
Ch. IV		
	Ch. V	
	Ch. VI	

1. *Adv. Eunom. I*, *P. G.*, 29, 540.
2. *C. Eunom.*, III, *P. G.*, 45, 601 ; X, *P. G.*, 45, 825 sq.
3. *P. G.*, 67, 474.
4. *P. G.*, 75, 441 B.
5. Pour simplifier, les arguments ajoutés de-ci de-là par Cyrille dans les chapitres empruntés au *Contra Arianos* ne sont pas indiqués dans ce tableau.

Parties du Thesaurus		
Empruntées au *Contra Arianos.*	Dirigées contre Eunomius.	D'origine ou de destination non déterminée.
Ch. VII, 84 B-96 A.		
	Ch. VII, 96 B-101 A.	
		Ch. VIII (origine didymienne ?)[1]
	Ch. IX	
	Ch. X	
	Ch. XI, 140 B-156 B. 156 C-176 D ?	
Ch. XII		
Ch. XIII, 205 D-220 A.		
	Ch. XIII, 220 B-233 A ?	
		Ch. XIV
Ch. XV		
Ch. XVI		
	Ch. XVII ?	
	Ch. XVIII	
	Ch. XIX	
Ch. XX		
		Ch. XXI, 356 B-360 A (origine didymienne ?)[2].
Ch. XXI, 360 B-368 C.		
Ch. XXII		
Ch. XXIII		
Ch. XXIV		
Ch. XXV, 401 B-408 A.		
		Ch. XXV, 408 B-412 C (origine didymienne ?)[3].
412 D-413 C.		
	Ch. XXVI	
Ch. XXVII		
Ch. XXVIII		
	Ch. XXIX ?	
		Ch. XXX
	Ch. XXXI	
		Ch. XXXII-XXXV.

Ce tableau souligne deux faits significatifs : l'importance des développements consacrés dans le *Thesaurus* à la réfutation des thèses d'Eunomius et leur dispersion qui les fait alterner avec des parties empruntées au *Contra Arianos* ou ailleurs encore. Cette alternance prouve nettement, par le caractère disparate de l'assemblage, le recours de la part de Cyrille à plusieurs sources mises tour à tour à contribution de manière à grouper en un exposé ordonné les diverses argumentations contenues dans chacune d'elles ; le volume des développements dirigés contre Eunomius indique par ailleurs qu'il faut placer parmi ces sources,

1. Voir plus loin, p. 60.
2. Voir plus loin, p. 57.
3. Voir plus loin, p. 57.

à côté du *Contra Arianos*, un *Contra Eunomium*. Cette conclusion s'impose davantage encore si l'on se souvient que Cyrille n'invente pas les objections qu'il attribue à Eunomius, mais que ses énoncés n'ont guère de rapports littéraires avec les œuvres de l'hérétique : d'où les aurait-il donc tirées si ce n'est d'un ouvrage où l'auteur les exposait avant de les réfuter ?

Il semble donc qu'on soit autorisé à affirmer : quand il composait le *Thesaurus*, Cyrille avait sur sa table de travail, à côté du *Contra Arianos* de saint Athanase, un *Contra Eunomium* et il utilisait tantôt l'une, tantôt l'autre de ces sources, suivant le plan qu'il s'était fixé. Le problème qui reste à résoudre est celui de l'identification de ce *Contra Eunomium*.

III. Quel est le *Contra Eunomium* dont s'est servi Cyrille ?

Le champ à explorer n'est pas très étendu ; les ouvrages, parvenus jusqu'à nous, où Cyrille a pu trouver une réfutation méthodique et détaillée des thèses d'Eunomius sont : les trois livres de l'*Adversus Eunomium* de saint Basile et les douze livres du *Contra Eunomium* de saint Grégoire de Nysse. On peut y ajouter deux autres écrits moins volumineux qui, à la différence des précédents, ne sont pas exclusivement dirigés contre Eunomius : l'*Adversus Eunomium IV-V* du Pseudo-Basile (en réalité Didyme), et les deux premiers *Dialogues* pseudo-athanasiens *De sancta Trinitate*.

L'*Adversus Eunomium de saint Basile* [1] fut composé en réponse à l'*Apologie* d'Eunomius. On n'y trouve pas la discussion de toutes les thèses de l'hérétique, mais uniquement de celles qu'il développe dans cette courte défense. Aussi bien des objections réfutées par le *Thesaurus* n'y sont pas mentionnées par Basile et Cyrille n'a évidemment pas pu lui emprunter ses arguments. Même entre les réfutations des objections communes aux deux ouvrages, on ne relève pas de rapports directs dans le fonds ou dans la forme. Sans doute rencontre-t-on de-ci de-là quelques raisonnements semblables : cf. *Thes.*, X, *P. G.*, 75, 128 CD et *Adv. Eunom.*, II, *P. G.*, 29, 577 C-580 A ; *Thes.*, X, 136 C et *Adv. Eunom.*, II, 552 C ; mais l'ensemble des argumentations ne coïncide pas.

Le *Contra Eunomium de saint Grégoire de Nysse* [2], long ouvrage composé en réalité de plusieurs traités indépendants, apparaît dès l'abord encore plus éloigné du *Thesaurus* que le précédent ; on ne voit pas comment les argumentations concises, souvent sèches de Cyrille pourraient être empruntées aux interminables développements du

1. *P. G.*, 29, col. 497-669.
2. *P. G.*, 45, col. 241-1121 ; Jaeger, vol. I-II.

polémiste cappadocien. De fait, les discussions des mêmes thèses hérétiques amènent bien de part et d'autre des raisonnements analogues :

Cf, *Thes.*,	II, 29 D	et *C. Eunom.*, XII *b*, 957 C.
» »	IX, 112 C	» » I, 464 BC-440 A.
» «	117 A	» » XI, 864 BC.
» »	X, 124	» » VIII, 772 D-774 C.
» »	XVIII, 308 D	» » IV, 660 B.
» »	XXI, 356 C	» » II, 469 D ; III, 581 C.

Mais il n'existe aucun parallélisme ni aucun rapport d'ordre littéraire entre les deux ouvrages.

Les deux premiers *Dialogues pseudo-athanasiens De sancta Trinitate* [1] présentent assez peu de rapprochements directs avec le *Thesaurus*. Cyrille n'y a certainement fait aucun emprunt.

Reste l'*Adversus Eunomium IV-V* de Didyme [2]. Une bonne partie du livre IV réfute, sans toujours le dire, les thèses d'Eunomius. Ici non plus la comparaison avec le *Thesaurus* ne permet pas de découvrir dans les argumentations un parallélisme qui révèlerait une utilisation directe de l'ouvrage de Didyme par Cyrille. Mais elle amène à constater qu'un air de parenté indéniable rapproche les deux écrits : précieux indice qu'il importe de mettre en lumière.

a) Quelques-uns des chapitres du *Thesaurus* consacrés à réfuter Eunomius sont d'une facture assez particulière : ils se présentent sous forme de collections de brefs syllogismes construits tous sur le même type : la thèse à prouver ou à réfuter est exprimée d'abord sous forme de proposition conditionnelle et la suite du raisonnement montre, selon le cas, la vérité ou l'absurdité des conséquences qui en découlent. Ce sont les chapitres III, XVIII et aussi XVII (ce qui semble prouver qu'il a la même origine que le chapitre XVIII et vise bien Eunomius) ; les chapitres II et XXXI usent du même procédé, mais moins exclusivement. Enfin on trouve encore de semblables collections de syllogismes dans les chapitres XXI et XXV [3] à côté d'argumentations empruntées au *Contra Arianos* de saint Athanase.

Cette méthode d'argumentation syllogistique, qui relève de la dialectique aristotélicienne, avait été utilisée dans les discussions trinitaires par Aèce, et Eunomius, après lui, en avait fait son arme favorite. Leurs adversaires, en dépit d'une répugnance instinctive pour l'aristotélisme, furent amenés, afin de combattre efficacement les hérétiques, à les suivre sur ce terrain. Cependant l'argumentation d'Athanase et celle d'Épiphane ne faisaient guère appel aux ressources de la dialectique.

1. *P. G.*, 28, col. 1116-1201.
2. *P. G.*, 29, col. 672-773.
3. Il semble donc que ces fragments de chapitre soient également à rattacher au bloc anti-eunomien. Signalons que ce mode d'argumentation tout à fait caractéristique de certains chapitres du *Thesaurus* a été bien analysé par le P. CHARLIER, *art. cit.*, p. 71 sq.

La polémique des Cappadociens en revanche en tire volontiers parti contre Eunomius, mais nous ne trouvons, ni dans les ouvrages de saint Basile ni dans ceux de Grégoire de Nysse, des séries de syllogismes analogues à celles du *Thesaurus*. On n'en rencontre guère parmi les écrits parvenus jusqu'à nous, que dans le *De Trinitate* [1] et surtout dans l'*Adversus Eunomium IV et V* de Didyme [2]. Ce dernier ouvrage contient des séries de syllogismes d'un type identique à celles du *Thesaurus* et destinées à réfuter les mêmes objections, à cette seule différence près que Didyme formule ces syllogismes les uns à la suite des autres sans séparation, tandis que Cyrille fait précéder chacun d'eux du mot Ἄλλο. Cette similitude de procédé vaut d'être relevée.

b) On ne peut cependant pas parler d'emprunt de la part de Cyrille. En effet ces séries de syllogismes contenues d'une part dans l'*Adversus Eunomium* et de l'autre dans le *Thesaurus*, ne coïncident pas, bien qu'elles répondent aux mêmes objections ; la majorité des arguments du second ouvrage ne se retrouve pas dans le premier, et inversement une partie des arguments de Didyme n'a pas de correspondant dans le *Thesaurus*. Quant aux raisonnements communs aux deux auteurs, leur ordre est trop différent de part et d'autre pour qu'on puisse y voir la preuve certaine d'un recours direct de Cyrille au traité de Didyme, du moins si on en juge par la manière dont il a procédé pour le *Contra Arianos* de saint Athanase. Mais il est remarquable de constater que ces arguments communs ne sont pas rares, qu'ils sont même bien plus nombreux dans les 30 ou 40 colonnes de l'*Adv. Eunom. IV* que dans les ouvrages beaucoup plus développés de Basile ou de Grégoire de Nysse, et cette constatation suggère l'hypothèse que Cyrille a dû se servir de quelque ouvrage où Didyme avait déjà exposé, ou reprenait à nouveau, avec des variantes, les argumentations de l'*Adv. Eunom. IV*.

Voici une liste d'arguments communs à ce dernier livre et au *Thesaurus* :

Thes.,	ch. II,	29 CD	: cf.	*Adv. Eunom.*	*IV*,	684 BC.
»		32 AB,	:	»	»	688 BC.
»	ch. III,	32 B, 33 C 6-8	:	»	»	684 A 12-15.
»		32 C 5-10	:	»	»	681 AB.
»		32 D 7-33 A 2	:	»	»	685 C 12.
»		33 A 3-8,	:	»	»	681 C-684 A.
»		33 D 5-6, 36 C 6-10	:	»	»	684 C 1-2.
»	ch. XVII,	304 B 12-C 2	:	»	»	692 C.
»		304 D 1-5	:	»	»	692 B.
»	ch. XVIII,	309 A 5-10	:	»	»	692 A.
»	ch. XXV,	408 D, 409 A	:	»	»	673 A.

1. *De Trin.*, III, 2, *P. G.*, 39, 785-805.
2. A signaler aussi que le 5e *Dialogue pseudo-athanasien* contre les Apollinaristes contient une énumération de 30 difficultés de l'adversaire présentées sous forme de syllogismes. Sur l'emploi de la dialectique au IVe siècle, voir De Ghellinck, Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVe siècle, *Revue d'Hist. eccl.*, 1930, p. 5-42.

Dans d'autres chapitres du *Thesaurus* réfutant les thèses d'Eunomius on peut trouver également des arguments identiques à ceux de Didyme :

Thes.,	ch. VI,	73 AB	: cf.	*Adv. Eunom.*	*IV*,	676 B.
»	ch. IX,	112 C	:	»	»	680 A, 681 B.
»	ch. X,	129 AB	:	»	»	689 C.
»	ch. XI,	144 ABC	:	»	»	696 A.

Des rencontres aussi nombreuses ne sont certainement pas fortuites.

c) L'expression même de ces arguments est parfois si voisine dans les deux ouvrages qu'on pourrait croire à un emprunt direct de la part de Cyrille. Par exemple :

Adv. Eunom. IV.	*Thesaurus*, II.
Τὸ ἀγέννητος οὔτε ὅρος ἐστὶ Θεοῦ, οὔτε ἴδιον. Ταῦτα γὰρ ἀντιστρέφει ἐκείνοις ὧν ὅρος ἢ ἴδιον τυγχάνουσιν. Ἄνθρωπος γὰρ ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν· καὶ εἴ τι ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν, ἄνθρωπος τοῦτο ... Οὔτε γοῦν ὅρος οὔτε ἴδιον τὸ ἀγέννητος, οὐ γὰρ ἀντιστρέφει [1].	Εἰ ὅρος ἐστὶ τὸ ἀγέννητος ὄνομα ἤτοι φωνή, δέξεται δηλονότι κατὰ τὸ τῶν ὅρων σχῆμα τὴν ἀντιστροφήν· ὥσπερ εἴ τις τὸν ἄνθρωπον ὁρίζων ὡς εἴη ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν, ἀντιστρέφων πάλιν αὐτὸ λέγοι· Εἴ τις ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν, τοῦτο πάντως καὶ ἄνθρωπος. Εἰ τοίνυν τὸ ἀγέ(ν)νητον, καθάπερ ἤδη προείπομεν, ὅρος ἐστὶ, μὴ παραιτείσθω τὴν ἀντιστροφήν· ἀλλ' οὐκ ἀντιστρέφει [2].

Bien que la présence chez nos deux auteurs de la même définition philosophique de l'homme puisse s'expliquer par l'emploi d'une formule courante d'école, on ne niera cependant pas la parenté littéraire de ces deux arguments. Évidemment Cyrille emprunte ici directement à Didyme.

Peut-être pourrait-on montrer que le vocabulaire du *Thesaurus*, surtout dans les chapitres dirigés contre Eunomius, semble avoir été influencé par le vocabulaire si caractéristique de Didyme : fréquence des adverbes en — ως [3], des adjectifs en — ικος [4]. On ne tirera cependant pas de là un argument absolument convaincant. Quant au style de Cyrille dans ses argumentations syllogistiques, il est fort semblable à celui de Didyme : phrases squelettiques, réduites à l'essentiel et souvent elliptiques, empruntant à la logique toute sa rigueur et toute sa sécheresse, tenant en somme plus de l'algèbre que de la littérature.

1. *P. G.*, 29, 688 BC.
2. *P. G.*, 75, 32 AB.
3. Pour Didyme, voir LEBON, Le Pseudo-Basile (*Adv. Eunom. IV-V*) est bien Didyme d'Alexandrie, *Muséon*, t. L, 1937, p. 63, note 7. Pour le *Thesaurus*, voir entre autres les ch. VI et XXVI. Cyrille comme Didyme emploie l'adverbe καταχρηστικῶς (*Thes.*, 277 B, 325 B), expression « strictement didymienne » selon le P. DIETSCHE (L'héritage littéraire de Didyme l'Aveugle, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1941-2, vol. II, p. 394), mais cette assertion est sans doute trop exclusive.
4. Pour Didyme, cf. DIETSCHE, *op. cit.*, p. 386. Pour le *Thesaurus* voir notamment les ch. XIX et XXXI.

Ces diverses observations nous autorisent à affirmer qu'une bonne partie des chapitres anti-eunomiens du *Thesaurus* sont certainement constitués d'emprunts à une œuvre de Didyme qui n'est pas l'*Adv. Eunom. IV-V*, mais qui était fort apparentée à ce dernier ouvrage, sans doute parce que composée vers la même époque, c'est-à-dire dans les débuts de la carrière littéraire de Didyme.

Il semble qu'on puisse joindre à ces chapitres d'origine didymienne le chapitre VIII [1], bien que rien n'indique qu'il soit dirigé contre Eunomius. Cyrille y réfute une thèse prétendant que le Fils n'est pas semblable au Père, mais seulement à la volonté du Père ; la terminologie qu'il emploie est tout à fait remarquable et ne se retrouve guère dans le reste de l'ouvrage. On relèvera surtout l'emploi des termes ὑποστατικός, καθ' ὑπόστασιν (101 B), ἐνυπόστατος (101 BCD, etc.), ἀνυπόστατος (101 D, etc.), ἐνούσιος (104 A). Ce sont là des termes caractéristiques du vocabulaire trinitaire de Didyme, aussi bien dans l'*Adv. Eunom. IV-V* que dans le *De Trinitate*.

Il n'est pas sans intérêt non plus de noter que l'un des arguments du chapitre VIII du *Thesaurus* a son parallèle dans l'*Adv. Eunom. IV*. L'un des thèmes que développe Cyrille dans sa réfutation consiste à affirmer que le Fils ne peut être dit semblable à la volonté du Père parce que celle-ci est ἀνυπόστατος ; en effet si elle était ἐνυπόστατος, le Fils serait τρίτος ἐκ Πατρός [2]. Or l'*Adv. Eunom. IV* présente exactement le même raisonnement à propos de l'ἐνέργεια du Père à laquelle les hérétiques veulent assimiler le Fils : cette ἐνέργεια, affirme Didyme, est ἀνυπόστατος et non ἐνυπόστατος ; le Fils ne peut donc s'identifier avec elle ni en être le terme, car il serait alors τρίτος ἐκ Πατρός [3].

En résumé, de ce coup d'œil jeté sur la littérature anti-eunomienne se dégagent deux faits : d'une part on ne relève pas de rapports directs entre le *Thesaurus* et les écrits consacrés par saint Basile et saint Grégoire de Nysse à la réfutation des erreurs d'Eunomius ; d'autre part, dans sa méthode d'argumentation, son style, son vocabulaire, l'*Adversus Eunomium IV-V* offre avec l'ouvrage de Cyrille des traits de ressemblance qu'on ne relève pas ailleurs et qui paraissent suffisamment caractéristiques pour justifier l'hypothèse que Cyrille aurait pu utiliser directement quelque ouvrage similaire de Didyme, aujourd'hui disparu. La preuve définitive est loin d'être faite par les rapprochements signalés plus haut, mais une étude méthodique des rapports de forme et de fond des écrits de Didyme et du *Thesaurus* semble devoir aboutir à des résultats intéressants.

Si elle permettait d'établir que Cyrille a certainement emprunté

1. *P. G.*, 75, 101 A-109 C.
2. *Thes.*, 101 BC.
3. *P. G.*, 29, 689 C.

l'ensemble de ses réfutations d'Eunomius à un traité du célèbre aveugle, il faudrait alors supposer que celui-ci avait composé un *Contra Eunomium* ; hypothèse d'ailleurs nullement gratuite car saint Jérôme nous fournit sur ce point une indication précieuse. Il cite en effet Didyme parmi les auteurs qui « ont répondu » à Eunomius [1]. M. Bardy [2] montre que cette réfutation mentionnée par l'écrivain latin ne peut pas être, comme on l'a quelquefois avancé, l'*Adv. Eunom. IV-V* ; en dépit de son titre, cet ouvrage n'est pas destiné à combattre spécialement Eunomius, mais les « anoméousiastes » en général et les « pneumatomaques ». L'œuvre de Didyme signalée par saint Jérôme serait donc un *Contra Eunomium* qui ne nous est pas parvenu, et ce serait à cette source vraisemblablement que Cyrille aurait puisé les éléments de ses arguments contre la doctrine de l'Anoméen.

Quant au fait que ce *Contra Eunomium* de Didyme soit disparu sans laisser de trace, il n'a rien qui doive étonner. Lorsque la controverse anti-eunomienne eut perdu son actualité, on fut tout naturellement amené à ne garder, parmi les ouvrages qu'elle avait suscités, que les meilleurs : ceux de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse ; les autres, oubliés, disparurent. L'ouvrage de Didyme subit d'autant plus facilement ce sort que son auteur était un laïc et que, dans l'antiquité (et à partir du IVe siècle surtout) les laïcs ne faisaient pas autorité sur le terrain doctrinal ; on apportait donc moins de soin à l'étude comme à la conservation de leurs œuvres. Que l'on ajoute à cela les répercussions fâcheuses pour la mémoire de Didyme de la querelle origéniste et l'on comprendra sans peine que des écrits importants du théologien aveugle n'aient pu traverser victorieusement les siècles et soient perdus pour nous. C'est sans doute l'écho d'un de ces ouvrages qui nous parvient à travers le *Thesaurus*, écho quelque peu déformé, pas assez toutefois pour qu'il ne soit possible d'en déterminer l'origine véritable.

IV. Quelques résultats d'ordre négatif.

Nous avons déjà constaté plus haut que dans la composition de son *Thesaurus*, Cyrille ne s'était pas servi du *Contra Eunomium* de saint Grégoire de Nysse, ni de l'*Adversus Eunomium* de saint Basile, et qu'il n'avait pas non plus utilisé directement l'*Adversus Eunomium IV* et *V* de Didyme ni les *Dialogues* pseudo-athanasiens *De Sancta Trinitate* ; le *De Trinitate* de Didyme est également à écarter.

Il faut en dire autant d'un certain nombre d'autres écrits qui auraient pu être mis à contribution par Cyrille, mais auxquels, en fait, celui-ci n'a rien emprunté directement. Ce sont :

Pseudo-Athanase, *Contra Arianos*, livre IV [3]. Cet ouvrage, édité dans Migne comme 4e traité du *Contra Arianos* de saint Athanase, est

1. *De viris illustribus*, 120. *P. L.*, 23, 749 B.
2. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 23-27.
3. *P. G.*, 26, 468-525.

en général regardé comme apocryphe. On n'y relève aucun emprunt de la part de Cyrille, ce qui semblerait confirmer son inauthenticité, car s'il avait été primitivement rattaché aux trois traités authentiques, l'auteur du *Thesaurus* l'aurait vraisemblablement utilisé.

Saint Athanase, *De incarnatione Verbi* [1].

Saint Athanase, *Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae* [2].

Saint Épiphane, *Adversus haereses, Haeres. LXIX* [3]. Épiphane répond ici à un certain nombre d'objections ariennes que réfute également le *Thesaurus*, mais Cyrille ne semble rien emprunter à son argumentation. On trouve seulement ici ou là quelques arguments analogues :

Cf.	*Thes.*,	VI,	73 AB	et	*Adv. haeres.*,	*P. G.*,	42,	257 C-260 A.
»	»	X,	124 D	»		»	»	288 B.
»	»	XXVI,	413 C	»		»	»	293 C.

Les recherches que j'ai entreprises pour découvrir la source des deux chapitres où Cyrille démontre contre les hérétiques la divinité du Saint-Esprit (ch. XXXIII et XXXIV) [4] n'ont abouti à aucun résultat positif. Voici du moins les ouvrages dont Cyrille ne s'est pas servi directement pour la rédaction de ces chapitres :

Saint Athanase, *Lettres à Sérapion* [5]. De ces quatre lettres, trois concernent le Saint-Esprit ; seule la seconde a trait à l'Incarnation. La 1re et la 3e offrent des rapprochements avec le *Thesaurus* : mêmes citations scripturaires, arguments analogues, mais on ne constate aucun emprunt caractérisé de la part de Cyrille. Les points de vue sont d'ailleurs assez différents et les objections que vise Athanase ne sont pas en général celles que réfute son successeur.

Saint Basile, *De Spiritu Sancto* [6]. Cyrille ne paraît pas non plus devoir directement quelque chose à cet ouvrage où l'auteur s'efforce surtout de légitimer la formule doxologique : μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι ἁγίῳ.

Didyme, *De Spiritu Sancto* [7]. Cet ouvrage ne présente avec le *Thesaurus* que des rapprochements de détail, insuffisants pour laisser supposer que Cyrille y ait eu recours. Celui-ci ne s'est pas servi non

1. *P. G.*, 25, 96-197.
2. *P. G.*, 25, 537-593.
3. *P. G.*, 42, 201-336.
4. *P. G.*, 75, 565 B-617 B.
5. *P. G.*, 26, 529 sq.
6. *P. G.*, 32, 68-217.
7. *P. G.*, 39, 1033-1086.

plus du *De Trinitate*, livre II, ni de l'*Adversus Eunomium V*, consacré par Didyme à la démonstration de la divinité du Saint-Esprit.

En dépit de l'absence de rapports directs entre le *Thesaurus* et les ouvrages de Basile et de Didyme sur le Saint-Esprit, il me semble cependant que c'est de ce côté qu'il faudrait orienter des recherches plus poussées ; la doctrine des chapitres XXXIII et XXXIV pourrait être l'écho de la pensée de Basile parvenue à Cyrille à travers Didyme.

Ces éliminations, qui résultent d'un examen, non pas sans doute de toute la littérature anti-arienne, mais au moins des ouvrages les plus importants et surtout les plus aptes à avoir été utilisés par Cyrille, déblaient singulièrement le champ des recherches. Par là se trouve mis en lumière un fait qui contredit une opinion courante : c'est que l'auteur du *Thesaurus* ne semble pas avoir eu recours, comme la plupart des auteurs l'affirment, aux œuvres d'Épiphane et des Cappadociens. Son information paraît avoir été surtout, sinon exclusivement, alexandrine. Sans doute, sommes-nous obligés de constater qu'il n'a pas emprunté aux quelques écrits de Didyme parvenus jusqu'à nous, mais l'œuvre de celui-ci était immense et Cyrille a très bien pu y trouver la matière d'une grande partie de son ouvrage. Peut-être est-ce le seul nom du théologien aveugle qu'il faut joindre à celui d'Athanase pour désigner les inspirateurs directs du *Thesaurus*.

Conclusion

Au terme de nos recherches littéraires sur le *Thesaurus*, nous aboutissons donc à deux résultats, l'un définitivement établi, l'autre à l'état d'hypothèse fort vraisemblable. D'une part, il est certain que, dans la composition du *Thesaurus*, Cyrille a pratiquement repris en entier le *Contra Arianos* de saint Athanase, en n'y ajoutant qu'un apport personnel apparemment assez mince ; de l'autre, il semble qu'on puisse affirmer qu'il a utilisé de manière analogue, pour réfuter les thèses d'Eunomius, une œuvre aujourd'hui perdue de Didyme l'Aveugle. Le problème des sources est ainsi résolu pour le tiers du *Thesaurus* ; une voie de solution amorcée pour les deux autres tiers ; la question reste pendante pour quelques chapitres, notamment les derniers.

Ce résultat, bien que partiel, est néanmoins très significatif. Il montre d'abord combien il serait maladroit d'étudier la doctrine du *Thesaurus* pour elle-même, comme l'expression de la pensée personnelle de Cyrille ; on ne pourra juger la théologie qui s'y trouve exposée qu'en fonction des ouvrages où elle a été puisée. En outre les observations que nous avons faites sont peut-être assez révélatrices du tempérament intellectuel et de la méthode de travail de saint Cyrille comme aussi du champ de son information. Sans doute le cas du *Thesaurus* peut fort bien être isolé ; il pose toutefois la question de savoir si, avant 428

Cyrille était un théologien vraiment original et suffisamment informé, capable de bâtir une synthèse personnelle et, comme on le dit souvent, encyclopédique.

D'où l'intérêt et la nécessité d'un travail plus étendu qui soumettrait à ce même examen littéraire les autres ouvrages de Cyrille antérieurs à la controverse nestorienne, et en premier lieu les deux écrits anti-ariens qui ont suivi le *Thesaurus* : les sept *Dialogues sur la Trinité* et le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* ; on pourrait étendre ensuite les recherches aux *Commentaires sur l'Ancien Testament.* Nous nous bornerons ici à examiner le problème en ce qui concerne les *Dialogues* et le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* que nous aurons à citer très souvent dans notre étude de la christologie de Cyrille. Comme nous l'avons déjà dit, nous ne jouirons plus ici de la bonne fortune qui nous a permis de comparer le *Thesaurus* avec l'une au moins de ses sources heureusement parvenue jusqu'à nous. Nous ne pourrons que suggérer quelques hypothèses sur les sources possibles des deux ouvrages.

CHAPITRE III

LES SEPT DIALOGUES SUR LA TRINITÉ

I. Vue d'ensemble.

Bien que traitant le même sujet que le *Thesaurus*, c'est sous une forme très différente que se présente le second ouvrage anti-arien de saint Cyrille : les sept *Dialogues sur la sainte et consubstantielle Trinité* [1]. A la sèche énumération des objections et des arguments en sens contraire est substitué le cadre du « λογίδιον... par questions et réponses » [2] qu'échangent deux interlocuteurs. L'un de ceux-ci est l'auteur lui-même ; l'autre, son ami Hermias, personnage très savant, toujours avide de science religieuse quoique déjà fort âgé [3] ; dans le texte, ils sont désignés réciproquement par les lettres A et B comme le précise la courte préface de l'ouvrage [4]. Au cours de celle-ci, Cyrille explique également à Nemesinos, destinataire de son travail, pourquoi il a adopté le genre du dialogue : étant donné la subtilité des questions agitées, la mise en scène de deux interlocuteurs lui a paru nécessaire pour amener et résoudre les difficultés avec plus d'aisance et de rigueur.

Outre cette considération de méthode, son choix a sans doute été inspiré aussi par un souci de forme littéraire. Une telle préoccupation était totalement absente chez Cyrille quand il écrivait le *Thesaurus* ; il n'en est plus de même lorsqu'il compose les *Dialogues*, bien que la préface de ceux-ci annonce un discours simple et « sans effort ». Au style concis, sans couleur et sans prétention (si ce n'est à la clarté) du *Thesaurus*, fait place ici une forme soignée, souvent même recherchée : vocabulaire choisi, emploi fréquent de la métaphore, phrases ampoulées, exclamations où s'exprime une indignation platonique devant les erreurs ou les audaces hérétiques [5], bref tout un cadre littéraire fort artificiel. Les *Dialogues* témoignent d'une évidente prétention chez l'auteur à faire œuvre d'écrivain en même temps que de polémiste. Leur rédaction de ce fait est beaucoup plus personnelle que celle du *Thesaurus*.

Cette manière plus personnelle confère au nouvel ouvrage une unité que ne possédait pas le précédent. Les sept *Dialogues* forment un tout où l'on ne distingue pas, comme dans le *Thesaurus*, des parties nette-

1. Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, *P. G.*, 75, 658-1124.
2. Préface, col. 657 D.
3. Col. 657 B, 660 A, 661 D-664 A. L'ouvrage est parfois désigné sous ce titre : *De Trinitate ad Hermiam.*
4. Col. 657 B.
5. On ne sent pas ici la réaction spontanée d'un homme qui s'attaque à des adversaires actuels et dangereux, comme c'est le cas d'Athanase dans le *Contra Arianos*. L'artifice littéraire tient trop de place dans les *Dialogues* pour laisser supposer que la polémique fût encore d'une actualité brûlante.

ment disparates. Ici encore on remarque chez Cyrille un réel souci de présentation. Sans doute se flatte-t-il un peu quand il parle dans sa préface de « la claire succession des idées » et de la « forte composition » qu'on pourra trouver dans l'ouvrage [1] ; le plan en effet n'est pas toujours bien rigoureux ni l'ordre des questions bien méthodique, mais du moins l'ensemble se tient ; les sept *Dialogues* portent tous dans leur vocabulaire, dans leur style, la marque de la main de Cyrille.

Néanmoins, mises à part ces différences de forme, les *Dialogues* et le *Thesaurus* sont des œuvres étroitement apparentées. Le plan général est le même : divinité du Fils, Incarnation, divinité du Saint-Esprit. Cyrille n'a pas modifié sa méthode d'exposition et son nouvel ouvrage est comme le précédent un catalogue d'objections ariennes suivies chacune de leur réfutation. Hermias rapporte les thèses hérétiques ; son interlocuteur y répond en des séries d'arguments analogues à celles du *Thesaurus*. Les deux ouvrages sont donc composés d'après le même schéma.

Quelles raisons ont amené Cyrille à écrire un second traité général de polémique anti-arienne ? Dans sa préface, il nous donne comme unique motif de son travail le devoir d'enseigner qui incombe à quiconque à charge d'âmes ; mais ceci ne suffit pas à expliquer qu'il ait repris un sujet déjà amplement traité par lui quelques années auparavant. Le problème revient à rechercher en quoi réside la nouveauté des *Dialogues* par rapport au *Thesaurus*.

En ce qui concerne le catalogue des objections ariennes, les *Dialogues* reprennent la plupart des thèses déjà réfutées dans le *Thesaurus* ; ils ajoutent cependant un certain nombre d'arguments ariens contre la divinité du Fils (les parties les plus neuves à ce point de vue sont les *Dial. I* et *III*), et d'une manière générale les thèses hérétiques qu'ils exposent sont plus évoluées et plus précises que celles que réfutait le *Thesaurus* ; une partie d'entre elles expriment évidemment la pensée d'Eunomius, bien qu'aucune attribution nominale ne soit faite par Cyrille. En revanche, dans la nomenclature des arguments christologiques des Ariens, les *Dialogues* sont beaucoup moins complets que le *Thesaurus*. Quant à l'argumentation de Cyrille dans son nouveau traité, elle se distingue dès l'abord de celle du *Thesaurus* par le fait qu'elle s'appuie sur une véritable théologie trinitaire où il n'est pas difficile de reconnaître l'influence de saint Basile ; c'est là la vraie nouveauté des *Dialogues* ; l'auteur du *Thesaurus* s'était contenté en ce domaine des notions élémentaires fournies par les œuvres d'Athanase et les premiers écrits de Didyme.

On voit par là que les *Dialogues* ne sont pas un simple remaniement du *Thesaurus*, puisque leur objet est en partie neuf ; on ne peut pas dire non plus que Cyrille les a écrits simplement pour compléter son

1. Col. 657 C.

premier traité ; les *Dialogues* ne sont pas un ouvrage de complément puisqu'ils n'hésitent pas à reprendre, sans la modifier profondément, la réfutation de thèses déjà discutées dans le *Thesaurus* et que sur d'autres points ils sont nettement moins complets que celui-ci. En fait, il semble, que Cyrille ou bien s'est inspiré d'un ouvrage de polémique anti-arienne qu'il venait de découvrir et qu'il a suivi sans tenir compte de ce qu'il avait déjà traité dans le *Thesaurus*, ou bien, si son œuvre est plus personnelle, il a voulu, à propos d'objections réfutées ou non dans son premier ouvrage, mettre à profit ses nouvelles acquisitions en théologie trinitaire. Les deux premiers écrits anti-ariens de Cyrille sont donc deux œuvres parallèles, étroitement apparentées par leur objet, mais indépendantes.

Avant d'examiner le problème des sources des *Dialogues*, il sera utile de donner un sommaire des objections qui y sont réfutées. On pourra ainsi comparer le contenu de l'ouvrage avec celui du *Thesaurus*.

Dialogue I (660 A-712 D).
Titre : « Le Fils est consubstantiel et coéternel au Dieu Père. »
Objections réfutées :
1. Le mot ὁμοούσιος n'est pas dans l'Écriture : 669 B.
2. Le Fils est ὁμοιούσιος : 672 D.
3. Le Fils est d'une nature supérieure à la nôtre, mais non divine. Il tient le milieu entre Dieu et nous, d'où son titre de médiateur : 677 BCD.
4. L'union du Père et du Fils se ramène à une unanimité de volonté : 696 A [1].
5. Reprise de l'objection 3 : 701 BCD.
6. Le Verbe est Fils et engendré, mais sans provenir de la substance du Père par une génération naturelle : 708 B.

Dialogue II (713 A-785 D).
Titre : « Le Fils est coéternel au Dieu Père et engendré de lui selon la nature. »
Objections réfutées :
1. Les objections tirées de l'ἀγέννητος : 717 A sq. [2].
2. Le Fils ne peut être coéternel au Père parce que :
   a) créer et engendrer sont la même chose en Dieu : 745 A [3];
   b) en engendrant le Père subirait une altération : 756 D [4];
   c) la cause est antérieure à l'effet : 765 D [5].
3. Le Père engendre le Fils par volonté ; sa volonté est donc antérieure à la génération du Fils : 773 CD-776 A [6].
4. La génération du Fils a eu lieu dans le temps : 781 AD.

Dialogue III (788 A-860 A).
Titre : « Le Fils est vrai Dieu comme le Père. »
Objections réfutées :
1. Seul le Père est appelé Dieu dans l'Écriture : 789 D [7].

1. Cf. *Thes.*, XII.
2. Cf. *Thes.*, II, III, XXXI.
3. Cf. *Thes.*, XVIII.
4. Cf. *Thes.*, VI.
5. Cf. *Thes.*, IX, *P. G.*, 75, 113 B.
6. Cf. *Thes.*, VII.
7. Cf. *Thes.*, XXVII.

2. Si le Fils est Dieu, il y a deux dieux : 793 B.
3. Si on admet trois hypostases, la divinité est divisée en trois : 793 C.
4. Le Fils est inférieur au Père car il reçoit de lui :
   a) les prérogatives de législateur et de roi : 813 CD ;
   b) la vie : 824 CD ;
   c) le nom de Dieu : 825 C [1].
5. Le Christ est appelé tête de l'homme (I *Cor.*, XI, 3) : il est donc de même nature que celui-ci : 852 D.

Dialogue IV (860 D-929 B).
Titre : « Le Fils n'est pas une créature. »
1. Série d'arguments prouvant que le Fils est engendré et non créé : 860 C-877 A.
2. Objection : La filiation du Verbe n'est qu'adoptive ; preuves :
   a) le titre de premier-né : 877 B [2] ;
   b) le nom de Fils est attribué aussi aux créatures : 886 D ;
   c) le titre de Monogène signifie que le Fils est seul né du seul Père : 892 A[3]. Les autres créatures sont produites par son intermédiaire : 896 ABC [4] ;
   d) la création ne manifeste que la divinité du Père : 900 AB ;
   e) le Père est seul Dieu vivant et vrai : 901 B.
3. Objections tirées de *Prov.*, VIII, 22 [5] et *Act.*, II, 36 : 909 BC. C'est dès le début de son existence que le Fils a été établi pour les œuvres du Père, à la manière d'un instrument : 913 CD.

Dialogue V (929 B-1000 C).
Titre : « Les propriétés de la divinité et la gloire sont par nature dans le Fils comme dans le Père. »
Objections réfutées :
1. Le Fils reçoit du Père toutes ses prérogatives divines : 929 D-932 D.
2. Le Fils est l'image de la volonté, non de la substance du Père : 945 B [6]. Le Fils, « empreinte » du Père : 952 A.
3. Le Fils reçoit la vie du Père : 953 AB, 956 B, 957 A, 960 A [7].
4. Pourquoi dit-il : le Père est plus grand que moi [8], et : Je vais vers mon Père et mon Dieu [9] ? 965 A.
5. Le Fils est soumis au Père (I *Cor.*, XV, 28) : 992 D-993 A [10].

Dialogue VI (1001 A-1073 A).
Titre : « Les propriétés de l'humanité et les choses qui n'ont pas été dites tout à fait divinement au sujet du Fils conviendraient plutôt à l'économie dans la chair et non à la nature même du Verbe, en tant qu'on le conçoit et qu'il est Dieu ».
Objections réfutées :
1. Le Fils est sanctifié par le Père : 1004 C.
2. Le Fils reçoit du Père gloire [11], royauté, domination : 1021 BCD.
3. Il reçoit le pouvoir d'agir : 1049 AB.
4. Il adore comme nous [12] et ignore le jour du jugement : 1061 C [13].

1. Cf. *Thes.*, XIII, 213 D sq. ; XX, 328 C sq.
2. *Col.*, I, 15. Cf. *Thes.*, XXV.
3. Cf. *Thes.*, XXV, 408 B sq.
4. Cf. *Thes.*, XV, 252 D.
5. Cf. *Thes.*, XV.
6. Cf. *Thes.*, VIII.
7. Cf. *Thes.*, XIV.
8. *Jo.*, XIV, 28. Cf. *Thes.*, XI, 144 D.
9. *Jo.*, XX, 17. Cf. *Thes.*, X, 124 D.
10. Cf. *Thes.*, XXIX.
11. Cf. *Thes.*, XXIII, XXX.
12. Cf. *Thes.*, IX, 117 CD.
13. Cf. *Thes.*, XXII.

Dialogue VII (1076 A-1124 C).

Titre : « Sur le Saint-Esprit : il est Dieu et de Dieu selon la nature. »

Preuves de la divinité du Saint-Esprit [1].

II. Le genre littéraire du dialogue dans les premiers siècles.

En adoptant dans son second traité anti-arien le genre du dialogue, saint Cyrille s'est-il inspiré de quelque modèle antérieur ? Le choix de cette forme littéraire peut-il éclairer la question des sources que nous allons examiner plus loin ?

Le genre du dialogue était volontiers adopté dans les premiers siècles par les écrivains ecclésiastiques grecs. Sans doute faut-il voir là une influence de la littérature classique ; il n'était pas rare en effet qu'on imitât les chefs-d'œuvre du genre laissés par Platon : c'est le cas par exemple des dialogues de saint Méthode (mort en 311), du *De anima et resurrectione* de saint Grégoire de Nysse.

A l'origine [2], ce sont presque uniquement les apologistes, notamment dans les ouvrages de polémique anti-juive, qui présentent leur argumentation dans le cadre d'un dialogue afin de lui donner une allure plus vive et moins abstraite. Saint Justin, l'un des premiers, écrit son apologie sous la forme d'un *Dialogue avec Tryphon.* Au IVe siècle, nous retrouvons le genre assez en vogue et d'un usage plus étendu ; il sert encore de cadre à une apologie anti-juive : le *Dialogue* pseudo-athanasien *avec le Juif Zachée*, mais, pour ne citer que les œuvres de polémique, il est utilisé dans des écrits très divers : après les *Acta Archelai* composés par Hegemonius contre le manichéisme avant 350, paraissent les 7 *Dialogues* pseudo-athanasiens *sur la Trinité*, le *Contra fatum* de Grégoire de Nysse ; Diodore de Tarse avait vraisemblablement écrit lui aussi des dialogues de polémique, nous ignorons contre quels adversaires. Le dialogue était fort employé par les Macédoniens, en à croire Didyme [3].

Le genre était donc assez répandu et il n'est pas surprenant que nous le voyions adopté par saint Cyrille dans le *De adoratione in spiritu et veritate* et dans les 7 *Dialogues sur la sainte et consubstantielle Trinité.* Il ne semble cependant pas qu'il ait été en cela directement influencé par la littérature ecclésiastique antérieure dont il nous paraît assez peu informé au début de sa carrière littéraire ; nous ne relevons en tout cas aucun rapport de fonds ou de forme avec l'une ou l'autre des œuvres analogues citées plus haut. A-t-il plutôt subi l'influence des modèles classiques ? C'est possible ; l'introduction du *Dialogue I* où les deux interlocuteurs devisent aimablement au sujet de la pluie et du beau temps, les images poétiques que développe çà et là l'auteur, semblent

1. Cf. *Thes.*, XXXIII-XXXIV.

2. J'emprunte ces renseignements à O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. III, Fribourg-en-Brisgau, 1923, p. 28-29.

3. *De Trinit.*, II, 8, *P. G.*, 39, 604 D-605 A.

le suggérer. Mais l'imitation des classiques, à supposer qu'elle soit réelle, ne va guère plus loin et on le comprend, étant donné le sujet de l'ouvrage.

Les *Dialogues* de saint Cyrille sont donc loin d'être, comme genre littéraire, une nouveauté dans la littérature ecclésiastique ; on ne voit pas par ailleurs que leur auteur se soit inspiré d'un modèle connu appartenant à cette même littérature.

III. Le problème des sources des Dialogues.

Le problème des sources se pose aussi bien dans l'étude des *Dialogues* que dans celle du *Thesaurus*. Il est évident que pour la composition des *Dialogues*, saint Cyrille s'est servi dans une certaine mesure d'un ou plusieurs ouvrages antérieurs. Les observations que nous avons faites sur sa méthode de travail en étudiant le *Thesaurus* nous permettent déjà de le soupçonner, mais il est des indices positifs. Le fait par exemple qu'on rencontre dans le nouvel ouvrage une théologie trinitaire assez évoluée, alors que le *Thesaurus* restait encore très rudimentaire dans ce domaine, montre tout au moins que Cyrille a tiré un large profit des lectures qu'il a pu faire dans l'intervalle.

Par ailleurs, puisque les *Dialogues* ne sont ni une œuvre destinée à compléter le *Thesaurus*, ni une simple reprise de celui-ci sous une forme plus littéraire ou plus approfondie, mais un traité parallèle et indépendant, il semble bien que l'auteur les ait composés en utilisant quelque ouvrage de polémique anti-arienne autre que ceux dont il s'était inspiré en écrivant le *Thesaurus*. Ainsi s'expliquerait le fait que Cyrille reprenne la réfutation de maintes objections qu'il avait déjà discutées et qu'en revanche il en ajoute de nouvelles.

Est-il possible de retrouver ses sources ? Le problème est beaucoup plus difficile à résoudre pour les *Dialogues* que pour le *Thesaurus*. La manière plus personnelle adoptée ici par Cyrille dans sa rédaction ne permet pas de discerner, par un examen d'ordre littéraire, des apports d'origine différente et déterminée. L'étude du fonds ne nous révèle de rapport direct avec un écrit antérieur connu qu'en un seul cas : il s'agit du premier développement christologique de l'ouvrage où, comme nous le verrons en détail dans la troisième partie de ce travail, Cyrille s'inspire fortement du *Contra Arianos* de saint Athanase [1]. Dans le reste des *Dialogues*, l'influence de ce dernier ouvrage reste simplement latente. C'est ailleurs que Cyrille est allé puiser la matière de son nouveau travail et seule l'analyse de la doctrine, surtout de la doctrine trinitaire, permettra de préciser quelles sources il a pu utiliser.

Peut-être est-ce encore du côté de Didyme qu'il faudra orienter les

1. Cf. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 680-681 et *C. Arian. III*, § 29-30, *P. G.*, 26, 385 A sq. Sur ces textes, voir ci-dessous : 3e partie, ch. I, § II.

recherches. L'étude que nous ferons de la christologie des *Dialogues* montrera que, sur ce terrain au moins, l'information de Cyrille ne sort pas de l'ambiance alexandrine. Quant à la théologie trinitaire qu'il expose et développe largement et qui semble se rattacher surtout à la pensée de saint Basile, il a fort bien pu l'apprendre dans les écrits de Didyme qui pour sa part connaissait et appréciait l'œuvre du grand docteur cappadocien. Quelques indices semblent appuyer cette hypothèse du rôle d'intermédiaire joué ici par Didyme : ainsi, l'auteur des *Dialogues* applique plusieurs fois à Dieu l'épithète ἀμεγέθης, terme que l'on s'accorde à reconnaître comme exclusivement caractéristique du vocabulaire de Didyme [1]. Une autre particularité de la terminologie des *Dialogues* est l'usage courant du titre de « Monogène » pour désigner le Fils, titre rare au contraire dans le *Thesaurus* ; ce terme, qui joue un certain rôle dans la théologie cappadocienne, est surtout employé par Didyme [2]. Notons d'ailleurs que si réellement Cyrille s'est inspiré d'une œuvre de Didyme, il ne s'agit pas du *De Trinitate* dont la doctrine trinitaire est nettement plus évoluée encore que celle des *Dialogues* en ce qui concerne les processions. Au point de vue de l'évolution de la pensée comme au point de vue chronologique, l'ouvrage utilisé par Cyrille se placerait dans l'œuvre de Didyme entre l'*Adversus Eunomium IV* et *V* et le *De Trinitate.*

Une étude de fonds sur la doctrine et la terminologie trinitaire des *Dialogues* s'imposerait donc et permettrait seule de déterminer à la suite de quelles lectures Cyrille a composé son second ouvrage de polémique anti-arienne.

1. Cf. Mingarelli, *P. G.*, 39, 149 BC ; G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 17, 174 et 249. Ce terme ne se rencontre que chez Didyme et chez Cyrille.

2. Cf. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, dans *Texte u. Untersuchungen*, XXIX (N. F. XIV), Leipzig, 1905, p. 119 ; G. Bardy, *op. cit.*, p. 99 ; B. Dietsche, *art. cit.*, p. 408.

CHAPITRE IV

LE COMMENTAIRE SUR L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

Le troisième ouvrage anti-arien de saint Cyrille, le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* [1], terminé en 428 au plus tard et peut-être bien avant cette date [2], n'occupe pas moins d'un tome et demi dans la Patrologie de Migne. Pas plus que dans le *Thesaurus* et dans les *Dialogues*, nous n'y trouvons de précisions satisfaisantes sur les motifs de cette abondante production anti-arienne ; Cyrille allègue simplement dans la préface le devoir qu'ont les pasteurs d'éclairer les fidèles [3] et les instances du destinataire [4] qu'il ne nomme d'ailleurs pas. Notons que si l'orientation donnée par l'évêque d'Alexandrie à son travail reste pour nous difficilement explicable, elle n'est cependant pas tellement étrange, puisqu'à la même époque à peu près, Théodore de Mopsueste rédigeait lui aussi un commentaire sur saint Jean où les Ariens, et tout particulièrement Asterius le Sophiste, étaient directement visés [5].

L'ouvrage de Cyrille est divisé en 12 livres, eux-mêmes subdivisés en chapitres. Les livres VII et VIII (commentaire de *Jo.*, X, 18 à XII, 48) sont malheureusement perdus et nous n'en connaissons que des fragments qui nous ont été conservés par des citations anciennes et surtout par les chaînes exégétiques.

Vue d'ensemble du Commentaire

A la différence du *Thesaurus* et des *Dialogues sur la Trinité*, le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* n'est pas exclusivement un traité anti-arien. La polémique trinitaire et christologique y tient certes la place de beaucoup la plus importante ; on rencontre cependant dans l'ouvrage des exposés ou des discussions qui n'ont rien à voir avec

1. *P. G.*, 73 et 74, col. 9-756. Édition meilleure quoique non définitive par Ph.-E. Pusey, 3 vol., Oxford, 1872. Nos citations du Commentaire seront accompagnées à la fois de la référence à l'édition de Migne, plus accessible et dont le texte est d'ailleurs généralement bon (sauf pour les livres VII et VIII : cf. *infra*) et de la référence à l'édition de Pusey dont nous indiquerons entre parenthèses le volume, la page et éventuellement la ligne correspondante ; par exemple : *P. G.*, 73, 753 B (I, 692, 24) = Pusey, vol. I, p. 692, ligne 24.

2. Voir plus haut l'introduction.

3. *P. G.*, 73, 9 B (I, 2). Cette préface est du reste une introduction à d'autres Commentaires de l'Écriture : cf. col. 16 C (I, 7, 6) : « nous commencerons par l'évangile de Jean ».

4. *Ibid.*, 16 A (I, 6, 7 sq.). Relevons aussi une allusion à la diffusion des ouvrages hérétiques : *P. G.*, 74, 217 BC (II, 433).

5. Voir J.-M. Vosté, Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur saint Jean d'après la version syriaque, *Revue biblique*, 1923, p. 522-548.

l'arianisme. C'est ainsi qu'au livre I, chapitre IX (sur *Jo.*, I, 9) [1], Cyrille réfute longuement la thèse platonicienne et origéniste de la préexistence des âmes [2], et qu'au livre V, chapitre I (sur *Jo.*, VII, 30) [3], il consacre une dissertation abondante à rejeter le déterminisme des philosophes grecs. Dans certaines parties du *Commentaire*, par exemple dans le livre VI tout entier [4], Cyrille ne vise pas d'autres adversaires que les Juifs dans leur refus d'admettre la divinité du Christ ; ailleurs, il prend prétexte d'un verset de l'Évangile pour introduire un commentaire allégorique de l'une ou l'autre des figures contenues dans l'Ancien Testament : Moïse [5], la manne [6], le tabernacle [7], le sabbat [8], la circoncision [9], etc. : sujets également traités dans le *De Adoratione* et dans les *Glaphyres*. Signalons enfin que l'évangile de saint Jean fournit à l'évêque d'Alexandrie l'occasion d'exposer une intéressante théologie de l'Eucharistie, ce qui constitue un élément assez neuf dans son œuvre [10].

Ainsi, soit par le contenu du texte évangélique lui-même, soit par son goût pour l'exégèse allégorique de l'Ancien Testament, soit peut-être aussi par les sources qu'il a pu utiliser, Cyrille est souvent amené, surtout dans les livres I-VI, à oublier momentanément la polémique anti-arienne. Celle-ci reste cependant le but essentiel de son travail et en occupe la majeure partie. Sous ce rapport, le *Commentaire* vient compléter le *Thesaurus* et les *Dialogues*, présentant d'ailleurs des traits de parenté très étroite avec ces deux ouvrages. Ainsi, le livre I, commentaire très développé de *Jo.*, I, 1-28 [11], renferme une série d'argumentations anti-ariennes sur la divinité du Verbe tout à fait semblables à celles du *Thesaurus* et des *Dialogues*. Le schéma de composition y est le même que dans le *Thesaurus* : énoncé de l'objection arienne, puis réfutation par une suite d'arguments séparés par le mot Ἄλλο. On retrouve là, à côté de l'argumentation scripturaire, l'argumentation philosophique avec des séries de syllogismes qui rappellent de très près certains chapitres d'origine didymienne du *Thesaurus* [12].

La théologie trinitaire exposée dans le *Commentaire* est celle des *Dialogues*. Les hérétiques visés par Cyrille sont généralement désignés

1. *P. G.*, 73, 124 C-176 C (I, 108-153).
2. Cf. Athanase, *Ad. Epict.*, 8, *P. G.*, 26, 1064 A ; Didyme, *De Trinit.*, *P. G.*, 39, col. 196-197.
3. *P. G.*, 73, 720 A-732 B (I, 661-672).
4. Sur *Jo.*, VIII, 44 - X, 17 : *P. G.*, 73, 892 C-1056 A (II, 93-241).
5. Livre III, ch. III-IV : *P. G.*, 73, 428 B-481 B (I, 391-440).
6. *Ibid.*, ch. VI : 497 D-528 A (I, 456-481).
7. Livre IV, ch. IV : *P. G.*, 73, 613 A-632 C (I, 562-578).
8. *Ibid.*, ch. VI : *P. G.*, 73, 672 B-685 B (I, 615-627).
9. *Ibid.*, ch. VII : 685 C-704 B (I, 628-644).
10. Voir par exemple *In Jo.*, *P. G.*, 73, 520-521 (I, 474-476), 560-561 (I, 514-516), 601 (I, 551), etc.
11. *P. G.*, 73, 20 A-188 D (I, 11-165).
12. Ces traits ne se retrouvent d'ailleurs guère dans le reste du *Commentaire*. Il semble que dans la rédaction du livre I, Cyrille se soit davantage inspiré de sources analogues à celles du *Thesaurus* et des *Dialogues*.

par les termes vagues que nous connaissons : οἱ αἱρετικοί, οἱ δι 'ἐναντίας, etc. ; Arius est nommé plusieurs fois [1] ; Eunomius aussi est nommément pris à partie par Cyrille [2].

Signalons un détail intéressant : au livre IX du *Commentaire*, l'évêque d'Alexandrie cite à plusieurs reprises un ouvrage arien qu'il dit avoir eu entre les mains :

Je suis tombé sur un petit livre (βιβλίδιον) des adversaires; cherchant alors ce qui concernait la parole en question [*Jo.*, XIV, 10], j'y ai trouvé textuellement (ἐπὶ λέξεως αὐτῆς) ceci, après quelques autres choses : [3]....

Suit une courte interprétation de *Jo.*, XIV, 10 que Cyrille réfute. Nouvelle citation du livre arien un peu plus loin : quelques lignes sur *Jo.*, XIV, 11 [4]. Au cours de la longue discussion que développe alors Cyrille, il revient encore à l'opuscule hérétique, le résumant et en citant à nouveau une phrase [5].

Par la suite, on trouve encore au livre X deux fragments ariens (sur *Jo.*, XIV, 28 et XV, 1) [6], plus longs que les précédents. Cyrille emprunte le premier à « l'un des sots hérétiques » (est-ce le même que celui du livre IX ?), qui « ayant acquis une connaissance assez étonnante des saintes Écritures chez les Juifs et entreprenant d'expliquer le sens du (texte) en question, a écrit des blasphèmes intolérables contre le Monogène ». Le second texte est également emprunté à « l'un de ceux-là » sans plus de précision.

Cyrille a donc consulté un ou plusieurs documents ariens, d'une manière très limitée d'ailleurs, car, en dehors des livres IX et X, il ne fait aucune allusion à des ouvrages hétérodoxes et les objections qu'il lui arrive d'attribuer aux « hérétiques », aux « adversaires », à Arius ou Eunomius paraissent bien de seconde main comme celles du *Thesaurus*.

Reste à savoir si dans la composition de son *Commentaire* Cyrille s'est inspiré de travaux antérieurs. La chose n'est pas improbable, mais il ne nous est pas possible d'apporter de précisions sur ce problème. L'évêque d'Alexandrie ne paraît pas avoir connu les travaux de saint Jean Chrysostome et de Théodore de Mopsueste. Les rares fragments de Didyme qui sont contenus dans les chaînes sur saint Jean et que j'ai pu atteindre ne présentent pas de rapports directs et certains avec l'ouvrage de Cyrille. Mais ce sont là des sondages trop limités et une enquête plus étendue apporterait peut-être des résultats positifs.

1. *P. G.*, 73, 40 D (I, 33, 10).
2. *P. G.*, 73, 56 C (I, 46, 19), 57 B (I, 48, 3).
3. *P. G.*, 74, 217 C (II, 434, 9-16).
4. *Ibid.*, 221 C (II, 437, 26-31).
5. *Ibid.*, 229 A (II, 443, 22-25) ; la même citation est reprise plus loin : 236 D (II, 449, 31-450, 3) et 237 D-240 A (II, 451, 25-28).
6. *P.G.*, 74, 316 BCD (II, 519, 10-29) et 337 CD (II, 538, 26-539, 14). L'objection contenue dans ce second fragment était connue de DIDYME qui la réfute de la même manière que Cyrille : cf. *De Trinit.*, III, 8, *P. G.*, 39, 849 BC.

Nous avons dit plus haut que les livres VII et VIII du *Commentaire* sont perdus. Pour combler cette lacune, les éditeurs ont eu recours aux chaînes exégétiques sur saint Jean. Comme notre étude de la christologie de saint Cyrille nous amènera plus loin à examiner certains de ces fragments provenant des chaînes, il faut donner ici quelques précisions à leur sujet.

Les fragments des livres VII et VIII

Cyrille figure généralement en bonne place parmi les auteurs cités dans les chaînes sur l'Évangile de saint Jean. M. Reuss [1] a groupé ces chaînes suivant six types différents (auxquels il ajoute la chaîne de Macaire Chrysocéphale et six manuscrits isolés) :

Type A : chaîne dont le fonds est constitué par des extraits du commentaire de saint Jean Chrysostome, auxquels ont été ajoutés des fragments d'autres auteurs. C'est à ce type qu'appartient le *Cod. gr. Coislin* 23 édité par Cramer [2].

Type B : chaîne sans lemmes, autrefois prise pour un Commentaire de l'hypothétique Pierre de Laodicée.

Type C : constitué par ce qu'on appelle les « chaînes romaines » et que représentent trois ms. : *Cod. gr. Reg.* 9, *Cod. gr. Marc.* 27, *Cod. gr. Vat.* 758. M. Reuss date cette compilation du début du xe siècle.

Type D : *Cod. Vallic. E* 40, compilation remontant probablement selon M. Reuss au début du ixe siècle.

Type E: chaîne de Nicétas d'Héraclée (xie siècle). Nicétas a emprunté la plus grande partie de son matériel à saint Jean Chrysostome et à saint Cyrille d'Alexandrie, dont il a utilisé directement les œuvres. Pour les autres auteurs qu'il cite, il a eu recours, en même temps qu'à leurs œuvres, à des chaînes antérieures [3].

Type F : chaîne très ancienne (fin du viie siècle d'après M. Reuss [4]), éditée par Cordier d'après le *Cod. Cusan. G* 87 [5].

Chacun de ces types contient des fragments appartenant à saint Cyrille et empruntés soit à son *Commentaire sur l'Évangile selon saint*

1. J. Reuss, *Matthäus-, Markus-, und Johannes- Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Münster, 1941, p. 148 sq. Voir aussi les travaux antérieurs de Karo-Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, *Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1902, Heft. 1-2-3, p. 1-66, 299-350, 560-620 — et de R. Devreesse, Chaînes exégétiques grecques, *Dict. Bibl., Suppl.* I (Paris, 1928), col. 1194 sq.

2. J.-A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in N. T.*, Oxford, 1838-1844, t. II, p. 175-413 ; 431-450.

3. Reuss, *op. cit.*, p. 208. Sickenberger avait signalé également que pour composer sa chaîne sur saint Luc, Nicétas a employé des compilations antérieures, en se référant cependant généralement, surtout pour les auteurs qu'il cite le plus comme Cyrille, au texte original : J. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Heracleia*, dans *Texte u. Untersuchungen*, t. VII, 4, Leipzig, 1902, p. 75. — En ce qui concerne la chaîne sur saint Jean, nous verrons plus loin un cas où Nicétas cite un texte de Cyrille d'Alexandrie à la fois d'après l'œuvre originale et d'après une complication antérieure.

4. *Op. cit.*, p. 215.

5. Cordier, *Catena Patrum graecorum in s. Johannem ex antiquissimo graeco codice ms...*, Anvers, 1630.

Jean, soit souvent aussi à ses autres écrits [1]. Les fragments sur *Jo.*, X, 18-XII, 48 réunis dans la Patrologie de Migne [2] sont ceux qu'avait publiés Aubert d'après le *Cod. Paris. suppl. gr.* 159 (chaîne de Nicétas) [3], auxquels sont ajoutés quelques morceaux édités par Mai [4] et des extraits du *Cod. Vat.* 1610 (chaîne de Macaire Chrysocéphale). On ne saurait se fier à cette édition de Migne qui contient de nombreux fragments n'appartenant pas à Cyrille, tandis que d'autres proviennent d'écrits cyrilliens autres que le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* [5].

L'édition de Pusey [6], bien que réalisant une amélioration considérable, n'est pas non plus à utiliser sans prudence. On a signalé depuis longtemps que le scholion sur *Jo.*, XII, 25 [7] est à restituer à Théodore de Mopsueste [8]. Ajoutons que la fin du commentaire de *Jo.*, XII, 26-28 est un extrait du *Thesaurus* de Cyrille [9]. Le travail de Pusey n'offre donc pas une garantie absolue et pourrait être amélioré, notamment par l'examen des chaînes que Pusey n'a pas consultées. Les ms. qu'il a utilisés pour les livres VII et VIII du *Commentaire* de Cyrille appartiennent en effet à quatre seulement des types distingués par M. Reuss, comme celui-ci en a lui-même fait le relevé [10] :

Cod. Paris. 187 (type A).
Cod. Mosq. 41 (type B).
Cod. Paris. suppl. 159 ; *Paris.* 212 ; *Mosq.* 93 (type E).
Cod. Mosq. 119 ; *Athos. Dion.* 71 ; *Bodl. Barocc.* 225 ; *Cod.* 2 *cod. Wakii Oxon. bibl. cathedr.* (type F).

Pusey n'a donc pas consulté les types C et D. M. Reuss signale que le type C contient un fragment inédit sur *Jo.*, XII, 26-28, fragment dont l'authenticité serait à contrôler, ajoute-t-il d'ailleurs, car les lemmes de cette chaîne sont peu sûrs [11]. D'après M. Reuss encore, le type D présente 13 fragments sur *Jo.*, X, 18-XII, 48 que Pusey n'a pas publiés et dont l'appartenance au *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* n'est pas absolument certaine car l'auteur de la chaîne a puisé également dans d'autres écrits de Cyrille [12]. Enfin M. Reuss a publié lui-même d'après un ms. représentant un type jusqu'alors inconnu de chaîne sur saint Jean [13] trois fragments inédits du *Commentaire* : sur *Jo.*, X, 36 ; XI, 11 ; XII, 45 [14].

1. Par exemple au *Thesaurus*, à l'*Adversus libros Juliani*, etc.
2. *P. G.*, 74, 9 A-104 B.
3. AUBERT, *S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi opera*, t. IV (Paris, 1638), p. 660-713.
4. *Nova Patr. Bibl.*, t. III, p. 134-136.
5. En particulier, certains proviennent de la troisième lettre à Nestorius.
6. Vol. II, p. 243-334.
7. PUSEY, II, p. 313, l. 11-21.
8. Voir R. DEVREESSE, Notes sur les chaînes grecques de saint Jean, *Revue bibl.*, 1927, p. 213.
9. PUSEY, II, p. 320, l. 13-23 = *Thes.*, XXIV, *P. G.*, 75, 397 C.
10. J. REUSS, Cyrill von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes- Evangelium, *Biblica*, vol. 25, fasc. 2-3 (Rome, 1944), p. 207.
11. *Ibid.*, p. 207-208.
12. *Ibid.*, p. 208.
13. *Cod. Athon. gr. Lavra* B 113 (XIe siècle). L'auteur de cette chaîne a puisé exclusivement d'après M. REUSS, dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* et en reproduit assez fidèlement le texte.
14. *Art. cit.*, p. 208-209.

DEUXIÈME PARTIE

SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE ET LA CHRISTOLOGIE DES ARIENS

INTRODUCTION

Une étude portant sur la doctrine d'un théologien des premiers siècles de l'Église est toujours une œuvre délicate et difficile. Avec un grand respect pour les œuvres de ceux à qui nous devons l'élaboration de la pensée chrétienne, elle exige de l'esprit une attitude rigoureuse qui lui permette de retrouver vraiment la pensée de l'auteur ancien.

Un premier danger d'erreur réside dans l'interprétation même de la terminologie et des formules théologiques employées : instinctivement nous sommes enclins à leur attribuer la signification qu'elles éveillent spontanément en nous, oubliant que la portée des mots pouvait être différente chez des auteurs dont nous sépare un nombre respectable de siècles et dont la pensée se mouvait dans une ambiance philosophique, dans une problématique autres que celles qui sont familières au théologien moderne. Il faut donc sans cesse se défier de cette déformation inconsciente de la pensée de l'auteur ancien et chercher à juger ses formules sur le sens qu'il leur donnait, lui, théologien du IIIe ou du Ve siècle, et non pas sur celui que nous leur donnerions au XXe siècle. Dans cette recherche de la pensée originale et authentique de l'auteur, ce qu'on peut appeler le contexte historique et le contexte littéraire sont deux guides indispensables. On étudiera cette pensée en fonction de ses sources, en fonction du courant doctrinal où elle s'insère historiquement et qui bien souvent l'éclaire et l'explique ; on analysera les textes où elle s'exprime d'une manière méthodique et approfondie, en interprétant les formules doctrinales par leur contexte littéraire.

Un autre principe de méthode à ne pas négliger demande que l'on tienne compte de l'évolution de la pensée de l'auteur, évolution qui peut être soit le résultat d'un approfondissement personnel, soit la conséquence de circonstances extérieures, par exemple de l'apparition de problèmes nouveaux. Il faut donc déterminer les divers stades de cette évolution et ne pas les perdre de vue dans l'interprétation des textes. On ne saurait prétendre retrouver à tous les moments de l'activité littéraire d'un écrivain une pensée absolument identique à elle-même et parvenue d'emblée à un degré de précision et de fermeté invariable.

En particulier quand il s'agit d'étudier la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie, c'est une indispensable exigence de méthode de distinguer,

parmi ses écrits, ceux qui ont été composés avant la controverse nestorienne de ceux qui en ont été contemporains ou l'ont suivie. Il est certain que, pour faire pièce au dualisme exagéré de Nestorius, Cyrille a introduit dans sa christologie des éléments nouveaux. Négliger ce fait serait de fort mauvaise méthode. Aussi, pour se faire une idée exacte de la christologie de saint Cyrille, est-il nécessaire d'étudier d'abord les ouvrages qu'il écrivit avant 428, de manière à déterminer quelle fut la base de départ de sa pensée et la portée de l'évolution qu'elle subit sous l'influence des circonstances. C'est à ce travail que contribuera notre étude de la christologie de saint Cyrille dans la première période de son épiscopat.

1. TRAVAUX EXISTANTS SUR LA CHRISTOLOGIE DE SAINT CYRILLE. — Cette étude serait grandement facilitée si nous pouvions nous laisser guider par les travaux déjà parus sur la doctrine christologique de l'évêque d'Alexandrie, notamment par des travaux d'ensemble comme ceux de Rehrmann, Weigl, Sellers ou du R. P. du Manoir. Malheureusement, en raison même des principes de méthode rappelés plus haut, ces travaux, sur bien des points, ne méritent pas une entière confiance. D'une manière générale, aucun ne tient un compte suffisant des sources de la pensée de saint Cyrille et en particulier de la dépendance de celui-ci vis-à-vis de saint Athanase ; leurs auteurs se privent par là d'un moyen essentiel de compréhension et d'interprétation. D'autres lacunes encore limitent le profit que nous pourrions tirer de ces travaux.

Celui de Rehrmann [1] est le plus ancien et le plus volumineux. Il se présente comme un exposé complet de la théologie de l'Incarnation dans l'œuvre de saint Cyrille. En fait, il ne traite que de la christologie de l'évêque d'Alexandrie après 428. C'est que Rehrmann ne distingue pas les deux périodes de l'activité théologique de Cyrille ; il ignore pratiquement la première et n'accorde aux ouvrages antérieurs à la crise nestorienne et notamment au *Thesaurus* et aux *Dialogues* qu'une attention excessivement limitée. Rehrmann n'a pas traité l'objet de notre étude ; de ce fait, son travail ne nous intéresse pas directement et nous n'aurons guère à en tenir compte.

On peut en dire à peu près autant de l'exposé donné par le P. J. Mahé dans le *Dictionnaire de théologie catholique* [2]. Lui non plus ne distingue pas les deux périodes de l'activité littéraire de Cyrille et ne parle pratiquement que de la christologie cyrillienne postérieure à 428.

En revanche le travail d'Edouard Weigl [3] porte spécialement sur la christologie de saint Cyrille avant le conflit nestorien. Weigl a dépouillé consciencieusement les écrits de l'évêque d'Alexandrie ; ses conclusions ne paraissent cependant pas devoir être retenues. L'historien allemand veut évidemment prouver une thèse. « En matière de christologie, le

1. A. REHRMANN, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Hildesheim, 1902.
2. Cyrille d'Alexandrie, col. 2509-2516.
3. E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*, Munich, 1925, p. 123-203.

Cyrille d'avant 429 est déjà le même qu'après 429 ; il avait déjà avant la controverse ses vues sur l'unio hypostatica et les présentait avec une précision remarquable » : cette idée exprimée par Weigl dans sa conclusion [1] a visiblement inspiré toute son étude. Dès ses premiers écrits, Cyrille aurait possédé un système christologique bien arrêté et qui ne varierait plus, système basé sur l'union intrinsèque de la nature divine avec une nature humaine individuelle et complète, au sens où l'entend la théologie actuelle.

Cette thèse est malheureusement singulièrement infirmée par un certain nombre d'erreurs chronologiques. En particulier, dans l'étude du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, Weigl s'est laissé tromper par l'édition défectueuse de Migne et cite comme ayant appartenu à cet ouvrage des fragments de la *Lettre* 17 (3e lettre à Nestorius) [2]. Il utilise également les *Scholies sur l'Incarnation*, ouvrage très probablement postérieur à 428. Les textes invoqués pour prouver qu'avant cette date Cyrille professait « l'union naturelle » ou « selon l'hypostase » appartenant précisément à ces documents mal datés, la thèse de l'auteur s'en trouve fortement ébranlée.

La portée de ces erreurs est notablement aggravée par la méthode même suivie par Weigl dans son exposé comme dans ses recherches. Weigl, comme déjà autrefois Rehrmann, a le tort de présenter la pensée de Cyrille dans un cadre systématique inspiré de notre théologie moderne et de notre manière d'envisager le mystère de l'Incarnation et qui ne correspond sans doute pas à la problématique de l'évêque d'Alexandrie ; cette systématisation risque fort d'être déjà une déformation.

Il y a plus grave : l'historien allemand ne tient pas compte de la succession chronologique des textes qu'il cite ni de l'évolution possible de la pensée de saint Cyrille. Tous les textes sont placés sur le même plan et trop souvent les premiers en date sont interprétés en fonction des derniers. De ce défaut de perspective résultent de multiples erreurs sur la portée des textes.

Non seulement Weigl, en bien des cas, force ainsi l'interprétation des textes, mais ces textes mêmes qu'il cite à l'appui de sa thèse sont en général de courtes formules séparées de leur contexte et dont le choix peut paraître discutable. Weigl accorde en effet une importance excessive à des formules exceptionnelles sous la plume de Cyrille et néglige quantité de développements où s'exprime sa pensée véritable. Par exemple, les textes qu'il cite des *Dialogues sur la Trinité* sont presque exclusivement empruntés à deux passages isolés et tout à fait particuliers sur le Christ Médiateur, alors que les nombreux développements, notamment ceux du *Dialogue VI*, où l'on trouve mise en œuvre l'argumentation christologique de Cyrille, ne sont pratiquement pas pris en considération. Il semble au contraire que l'examen, négligé par Weigl,

1. *Ibid.*, p. 202.
2. Cf. notamment : *ibid.*, p. 156-157.

de l'argumentation de Cyrille, des raisonnements qu'il oppose aux objections ariennes soit indispensable pour atteindre sa pensée profonde et comprendre ses formules et sa terminologie.

Ces graves erreurs de chronologie et de méthode, il faut le dire, rendent le travail d'Edouard Weigl peu utilisable ; notre étude n'en tirera guère parti. Il est inutile que nous le discutions en détail ; il suffit d'en avoir indiqué les lacunes fondamentales. Nous nous contenterons d'en examiner au moment voulu certains points plus importants.

Dans un ouvrage plus récent, R. V. Sellers consacre un chapitre à la christologie de saint Cyrille [1]. Il néglige malheureusement les ouvrages antérieurs à 428, à l'exception du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*. Son étude ne renferme pas la moindre allusion aux textes christologiques des *Dialogues* ; le *Thesaurus* n'y est cité qu'une seule fois à propos du progrès du Christ en sagesse [2].

Notons enfin que l'exposé du Père du Manoir de Juyae dans *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie* [3] ne comble pas les lacunes des travaux antérieurs et que nous n'y trouverons pas non plus beaucoup à prendre pour notre étude.

En somme il n'existe pas de travail d'ensemble qui soit satisfaisant sur la christologie de saint Cyrille avant 428 et l'on ne s'étonnera pas de ce que, en raison de leurs déficiences, nous ferons rarement appel par la suite aux études que nous venons de passer en revue. Nous aurons en revanche à consulter et à apprécier plus longuement un certain nombre d'études particulières qui prennent davantage en considération les textes christologiques des premières œuvres de Cyrille et dont nous parlerons en abordant les divers problèmes qu'elles concernent.

2. Le plan a suivre dans l'étude de la christologie de saint Cyrille. — Saint Cyrille ne nous donne nulle part avant 428 un exposé systématique de sa christologie. Il faut dégager celle-ci d'un ensemble de textes disséminés à travers les Commentaires de l'Écriture, les ouvrages de polémique et les autres écrits antérieurs à la controverse nestorienne.

Quand il commente l'Ancien Testament, Cyrille développe volontiers son exégèse dans la perspective de l'Incarnation, car à ses yeux l'Écriture toute entière nous parle du Χριστοῦ μυστήριον [4] et sous le sens historique [5] des textes se cache un sens spirituel ou

1. *Two ancient christologies. A study in the christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of christian doctrine*, Londres, 1940, p. 80-106.

2. *Ibid.*, p. 103-104.

3. Paris, 1944.

4. *De Ador.*, VIII, *P. G.*, 68, 573 A : « Sous des formes multiples le mystère du Christ est admirablement suggéré par l'ancienne Loi » ; *ibid.*, XI, 768 A : « La Loi est spirituelle pour les spirituels et toujours elle parle du mystère du Christ ». Cf. *Glaph. in Gen.*, *P. G.*, 69, 13 B-16 A; *In Os.*, *P. G.*, 71, 85 B, 105 B ; *In Zach.*, *P. G.*, 72, 12 C, 160 B ; *In Mal.*, *P. G.*, 72, 364 D, etc.

5. Ἡ ἱστορία : *De Ador.*, I, *P. G.*, 68, 192 A, 197 AB, 232 A, etc. ; *Glaph. in Gen.*, *P. G.*, 69, 16 A, 60 A, 140 A, etc. ; *In Os.*, *P. G.*, 71, 12 B. C'est le sens littéral, matériel, que Cyrille définit parfois comme limité aux réalités « corporelles » (τὰ σωματικά, par opposition aux πνευματικά) : *In Os.*, 98 A : cf. Didyme, *In Prov.*, *P. G.*, 39, 1641 D.

typique [1] qui fait de l'Ancien Testament dans toutes ses parties la figure du Nouveau. Ainsi composées dans l'esprit de l'exégèse alexandrine traditionnelle, ces œuvres ne sont pas à négliger dans l'étude de la christologie de Cyrille. Le « mystère du Christ » n'y est toutefois décrit que par allusions généralement brèves et à peu près exclusivement sous son aspect sotériologique : c'est le rôle du Christ Médiateur, Réconciliateur, Rédempteur, dont l'œuvre se prolonge par l'Église, elle aussi préfigurée par l'Ancien Testament tout entier, que Cyrille se plaît à découvrir dans les textes inspirés, et quand il lui arrive de développer quelques considérations doctrinales, c'est pour retracer à grands traits l'économie du salut, dépeindre l'état de l'humanité déchue et détailler les effets de la Rédemption [2].

Il faut ouvrir les traités de polémique pour voir l'évêque d'Alexandrie poser le problème christologique pour lui-même et s'efforcer de le résoudre. Et ici il importe avant tout, pour comprendre la solution qu'il y apporte, de bien observer sous quel angle il a abordé la question. En fait, c'est seulement l'arianisme qui, jusqu'à la controverse nestorienne, soulève dans l'esprit de Cyrille le problème de l'Incarnation. On peut sans doute dès cette époque relever sous sa plume quelques allusions à l'apollinarisme et de plus fréquentes condamnations du dualisme christologique [3], mais c'est une fin de non-recevoir pure et simple que notre Docteur oppose à ces doctrines ; il n'en part pas pour poser le problème christologique ni pour tenter d'y apporter une solution. C'est en fonction de la christologie arienne qu'il développe sa propre théologie de l'Incarnation.

Une analyse précise de l'argumentation de Cyrille contre la conception arienne du Verbe incarné s'impose donc dès l'abord. Les difficultés soulevées par les hérétiques et les solutions proposées par Cyrille sont présentées et reprises sous des formes diverses dans le *Thesaurus*, les *Dialogues*, le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* et dans les dernières *Lettres pascales* antérieures à 428. Comme la discussion porte principalement sur l'attribution au Verbe incarné de faiblesses psychologiques telles que l'ignorance, le progrès en science et en grâce, la

1. *De Ador.*, VIII, *P. G.*, 68, 540 B : « Nous n'écarterons pas l'ἱστορία comme une vieillerie... car il est des cas où la lettre elle-même est utile aux auditeurs, mais elle porte en quelque manière dans ses profondeurs les choses spirituelles et contient, dans une sorte d'ombre légère, la vertu de pensées plus subtiles. » Cf. *In Os.*, *P. G.*, 71, 12 B, 28 B. Cyrille désigne couramment le sens spirituel par l'expression θεωρία πνευματική ; celle-ci consiste à découvrir soit les applications morales du texte, soit surtout le lien du texte avec les mystères du Christ : *De Ador.*, X, 673 B, 692 B ; *Glaph. in Gen.*, *P. G.*, 69, 49 C, 140 A ; *In Os.*, *P. G.*, 71, 48 A ; *In Zach.*, *P. G.*, 72, 33 D, etc. Car tout dans l'Ancien Testament est figure (τύπος) du Christ : *Glaph. in Gen.*, 16 A, 60 A ; *In Os.*, 28 B, 41 C, 85 B ; cf. *De Ador.*, VII, 488 A, 492 B, 496 C, 500 A, etc. « La Loi était ombre et figure » (*In Os.*, 92 D) ; *In Agg.*, *P. G.*, 71, 1032 A.

On voit que, tandis qu'Origène énumérait trois sens de l'Écriture : littéral, pneumatique et psychique (moral), Cyrille ramène le sens psychique au sens pneumatique, comme Didyme d'ailleurs.

2. On retrouve la même orientation dans quelques-unes des premières *Lettres pascales* : Voir *Hom. Pasch. II*, *P. G.*, 77, 429 C sq. ; *V*, 477 D sq. Et encore : *Hom. Pasch. XVI*, 752 sq.

3. Voir ci-dessous, 3e partie, ch. I, § I et ch II, § I.

crainte, cette analyse permettra déjà de déterminer la position de l'évêque d'Alexandrie devant la question fondamentale de la psychologie humaine du Christ.

L'argumentation christologique de saint Cyrille contre les Ariens fera donc l'objet de cette seconde partie de notre travail. Dans une troisième partie, reprenant l'ensemble des textes antérieurs à 428, nous essayerons d'en dégager le système christologique de l'évêque d'Alexandrie. La christologie de saint Athanase et celle de Didyme tiendront une large place dans ces recherches comme termes de comparaison. On verra que cette place est amplement justifiée par la dépendance étroite de la pensée de saint Cyrille vis-à-vis de celle de ses devanciers alexandrins.

3. Saint Cyrille et la christologie des Ariens : Vue d'ensemble des textes.

a) *Les chapitres christologiques du Thesaurus.* — Saint Cyrille aborde les problèmes proprement christologiques soulevés par les Ariens dans quatre chapitres du *Thesaurus* : XXII, XXIII, XXIV et XXVIII. En dehors de ces quatre développements, le *Thesaurus* renferme encore de nombreux textes touchant l'Incarnation, tant dans la partie de l'ouvrage empruntée au *Contra Arianos* de saint Athanase que dans les autres parties. Mais dans tous ces textes épars, saint Cyrille n'aborde aucun problème strictement christologique et les allusions à l'Incarnation qu'on y rencontre n'interviennent qu'à titre d'explication dans l'exégèse de textes scripturaires invoqués par les Ariens contre la divinité du Fils. Ces passages, qui contiennent souvent des formules doctrinales intéressantes, auront lieu d'intervenir dans notre troisième partie ; pour l'instant nous ne nous occuperons que des quatre chapitres cités plus haut : c'est là que nous trouverons la solution apportée par Cyrille aux problèmes que posait la christologie arienne.

Ces quatre chapitres, nous l'avons constaté dans la 1re partie de ce travail, sont empruntés au *Contra Arianos III*, § 35-57, c'est-à-dire qu'ils reproduisent en partie l'exposé christologique développé par Athanase dans cet ouvrage. Pour bien comprendre l'argumentation de Cyrille, il est indispensable de la comparer soigneusement à celle de son modèle et de la bien situer par rapport à cette dernière. Il convient donc d'abord de rappeler brièvement le plan de l'exposé christologique du *Contra Arianos III* et les modifications que lui a fait subir Cyrille : cette vue d'ensemble facilitera la comparaison méthodique que nous entreprendrons ensuite.

M. Richard [1] a donné de l'exposé d'Athanase une analyse détaillée dont voici les grandes lignes :

Cet exposé débute par un long texte arien qui formule quatre thèses

1. M. Richard, Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens, *Mélanges de science religieuse*, vol. IV, 1947, p. 5-54.

appuyées chacune par une série de citations scripturaires (*C. Arian. III*, § 26) :

I. Le Fils n'est pas né du Père par nature et ne lui est pas semblable selon l'essence. Preuve : textes concernant les *dons* reçus par le Fils.

II. Il n'est pas la Puissance propre du Père. Preuve : textes révélant les sentiments de *trouble* et d'*abandon* éprouvés par le Christ.

III. Le Fils n'est pas la Sagesse propre du Père. Preuve : le *progrès* du Christ, les *questions* posées par lui.

IV. Le Fils n'est pas le propre Verbe du Père. Preuve : l'*abandon* éprouvé par le Christ, ses *prières*, son *ignorance* du jour du jugement [1].

Après avoir exposé son propre système christologique (§ 28-34), Athanase entreprend la réfutation de ces quatre thèses, suivant un plan qui n'en respecte pas l'ordre, mais se révèle plus logique que celui de l'hérétique, comme le montre M. Richard : « Il (Athanase) commence par traiter des dons reçus par le Christ (§ 35-36). Ensuite il groupe tout ce qui, dans les quatre thèses concerne la science du Christ : questions, ignorance du jour du jugement, progrès (§ 37-53), pour terminer par le problème des passions (§ 54-58). La seule anomalie réside dans le fait qu'après avoir abordé l'étude de la science du Sauveur, il a cru devoir compléter ses explications sur les dons (§ 38-41) » [2].

De tout ce développement qui s'étend du § 26 au § 58 Cyrille n'a retenu dans le *Thesaurus* que la partie proprement polémique : la réfutation des quatre thèses ariennes. Il ne reproduit pas le texte arien du § 26 ni ne reprend l'exposé christologique esquissé par Athanase dans les § 28-34. Il va donc droit à la discussion des thèses et répartit la matière des § 35-38 du *Contra Arianos* en quatre chapitres :

Ch. XXII : l'*ignorance* du jour du jugement ; cf. *C. Arian. III*, § 42-50.

Ch. XXIII : les *dons* reçus par le Christ ; cf. *C. Arian. III*, § 35-36, 38-41.

Ch. XXIV : les *passions* éprouvées par le Christ ; cf. *C. Arian. III*, § 54-57.

Ch. XXVIII : le *progrès* en sagesse et en grâce ; cf. *C. Arian. III*, § 51-53.

Cyrille, on le voit, a disloqué le groupement opéré par Athanase des problèmes concernant la science du Christ : il traite de l'ignorance du jour du jugement dans le premier de ses chapitres proprement christologiques et du progrès en sagesse dans le dernier. En joignant bout à bout dans le chapitre XXIII les deux développements consacrés par Athanase aux dons reçus par le Christ, il a simplifié le plan de son modèle, mais omis du même coup la réponse à l'objection tirée des

1. Cf. *ibid.*, p. 7-9.
2. *Ibid.*, p. 26.

questions du Christ sans la reprendre ailleurs. Sans doute utilise-t-il dans son chapitre XXII quelques éléments du § 37 où Athanase résolvait cette difficulté, mais nulle part son argumentation ne suppose une objection arienne invoquant ces questions du Sauveur ; le rappel de celles-ci n'intervient qu'à titre d'argument dans l'explication de l'ignorance du jour du jugement, comme au § 46 du *Contra Arianos III* [1].

Le plan suivi par Cyrille ne tient apparemment aucun compte du texte arien cité par Athanase ; nous constaterons plus loin que de toute évidence l'auteur du *Thesaurus* n'a pas accordé la moindre attention à ce texte.

b) *Le Dialogue VI sur la Trinité.* — Dans les *Dialogues* plus encore que dans le *Thesaurus*, ce sont avant tout les questions trinitaires qui intéressent Cyrille. A côté des longs développements où il expose ses récentes acquisitions en ce domaine, la place qu'il accorde à la christologie est relativement restreinte ; visiblement, là n'est pas l'objet de ses préoccupations les plus vives. Au reste, bien que les *Dialogues* présentent, sans hésiter à répéter le *Thesaurus*, une réfutation d'ensemble des erreurs ariennes, les objections christologiques des hérétiques n'y figurent qu'en partie, comme on pourra en juger tout de suite.

Les cinq premiers *Dialogues* contiennent de nombreux textes concernant l'Incarnation, mais Cyrille n'y aborde aucune question proprement christologique. C'est au *Dialogue VI* qu'il traite le problème du Verbe incarné. Ce Dialogue est intitulé : « Que les propriétés de l'humanité et les choses qui n'ont pas été dites tout à fait divinement au sujet du Fils conviendraient plutôt à l'économie dans la chair et non à la nature même du Verbe, en tant qu'on le conçoit et qu'il est Dieu [2]. » Cyrille y réfute quatre thèses ariennes dont nous ignorons l'origine ; elles ne correspondent ni aux quatre chapitres du *Thesaurus* ni aux quatre thèses du *C. Arian. III* de saint Athanase ; elles sont cependant du même type que ces dernières : propositions négatives appuyées sur des agencements adroits de textes scripturaires. Elles sont d'abord présentées ainsi globalement par Hermias :

Sache donc que de toute façon ils diront ceci : il ne saurait être ni égal ni semblable au Dieu Père sous le rapport de la nature le Fils qui est sanctifié par lui, et exalté et glorifié et qui se dit doué de puissance (par lui). Qu'il ait en effet adoré avec nous et qu'il ait avoué ignorer le jour de la consommation, nous sommes prêts à le démontrer par les Saintes Écritures [3].

Ces objections sont ensuite reprises et développées une à une en quatre thèses suivies chacune de sa réfutation :

1. Voir le tableau comparatif qui a été dressé plus haut (1re partie, chap. I, § III) et qui donne une analyse détaillée du parallélisme existant entre le chapitre XXII du *Thesaurus* et les § 42-50 du *C. Arian. III*.
2. *P. G.*, 75, 1001 A. Si ce titre est bien de Cyrille, il n'est pas sans intérêt d'en souligner l'allure embarrassée et l'imprécision.
3. *Ibid.*, 1004 AB.

I. Col. 1004 C : Le Fils n'a pas la sainteté par nature, mais il la *reçoit* du Père par participation. Preuve : *Heb.*, II, 11 ; *Jo.*, I, 32 ; X, 34-36.

II. Col. 1021 BC (plus 1032 B et 1037 D) : Le Fils n'est pas Dieu par nature car il *reçoit* du Père la gloire, la royauté et la domination. Preuve : *Jo.*, XVII, 1-8 ; *Act.*, II, 36 ; *Ps.* II, 6 ; I *Cor.*, XV, 22-26.

III. Col. 1049 AB : Le Fils n'est pas Dieu par nature car c'est du Père qu'il *reçoit* le pouvoir d'agir. Preuve : *Jo.*, V, 19 ; V, 30 rapproché de XIV, 10.

IV. Col. 1061 BC : Le Fils n'est pas égal en nature au Père car il *adore* comme nous (*Jo.*, IV, 22) et il *ignore* le jour du jugement (*Mc.*, XIII, 32).

Les trois premières thèses concernent la question des dons reçus par le Christ, objet la 1re thèse du *C. Arian. III*, § 26 de saint Athanase et du chapitre XXIII du *Thesaurus*. Le problème de l'adoration soulevé par la 4e n'était pas abordé par l'auteur du *Contra Arianos* et le *Thesaurus* n'y fait qu'une brève allusion dans un passage d'origine non athanasienne (ch. IX, col. 117 CD). On peut cependant rapprocher ce problème de celui des prières du Christ évoqué par la 4e thèse arienne du *C. Arian. III*, § 26 ; dans sa réfutation, Athanase a omis de résoudre cette difficulté et après lui Cyrille, dans le *Thesaurus*, n'en dit mot. Il est intéressant de trouver sous une autre forme la question traitée dans le *Dialogue VI* [1]. On remarquera d'ailleurs que la 4e thèse du *Contra Arianos* et la 4e thèse du *Dialogue* joignent toutes deux dans leur énoncé ce problème de la soumission religieuse du Christ au Père à celui de son ignorance du jour du jugement.

C'est sur la réponse à cette dernière objection de l'ignorance du Christ que s'achève le *Dialogue VI*. On n'est pas peu surpris de constater que Cyrille n'a touché ni au difficile problème du progrès en sagesse et en grâce ni à celui des sentiments humains de crainte, d'abandon, de trouble éprouvés par le Sauveur. En aucun endroit des *Dialogues* on ne trouve la moindre allusion à des objections ariennes portant sur ces difficultés. Cette omission, qu'on s'explique mal puisqu'elle concerne les arguments principaux des Ariens, indique tout au moins que l'auteur des *Dialogues* ne se soucie pas de creuser à fond le problème de l'Incarnation. Nous ne devons donc pas nous attendre à ce que, en matière de christologie, ce second ouvrage innove beaucoup par rapport au *Thesaurus*.

c) *Le Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean.* — L'ouvrage est en majeure partie dirigé contre l'arianisme. La question trinitaire reste toujours au premier plan des préoccupations de Cyrille. Celui-ci ne cherche pas à réfuter l'ensemble des thèses ariennes ; le problème

1. Nous relèverons aussi plus loin quelques textes concernant le problème des prières du Christ dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean.*

christologique en particulier n'est abordé que dans la mesure où l'évangile de saint Jean offrait des arguments aux Ariens ou à leurs adversaires. La discussion a trait surtout au problème des *dons* reçus par le Christ et à celui des *passions*. Sur ces deux points, le *Commentaire* complète la nomenclature des objections ariennes réfutées dans le *Thesaurus* et dans les *Dialogues*. Les développements christologiques sont dispersés à travers tout l'ouvrage et se répétent d'ailleurs fréquemment. La comparaison de ces textes avec ceux du *Thesaurus* et des *Dialogues* permettra de voir si la christologie de saint Cyrille a évolué au cours de sa polémique contre l'arianisme.

d) *Les Lettres pascales*. — Les *Lettres pascales* pour les années 425, 426 et 427 (*Hom. Pasch. XIII*, *XIV* et *XV*) touchent brièvement le problème christologique et réfutent quelques thèses ariennes niant la divinité ou l'immutabilité du Verbe.

Dans cet ensemble de textes, seul le *Thesaurus*, comme on le voit, nous présente une discussion méthodique et à peu près complète des objections ariennes relatives à la divinité du Christ. C'est pourquoi nous prendrons ici les chapitres christologiques du *Thesaurus* comme base d'étude et comme cadre de notre exposé, en y ajoutant éventuellement les données supplémentaires figurant dans les autres écrits et en soulignant, s'il y a lieu, le progrès ou l'évolution de la pensée d'un ouvrage à l'autre.

CHAPITRE I

LA SCIENCE DU CHRIST

I. État de la question.

Un important développement dans le *Thesaurus* (ch. XXII), un autre dans le *Dialogue VI sur la Trinité* et quelques allusions dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* nous permettent de connaître la solution apportée par saint Cyrille au difficile problème de la science du Christ. Les historiens du dogme ont souvent examiné ces textes, notamment le chapitre XXII du *Thesaurus* (le passage parallèle du *Dialogue VI* a moins retenu leur attention). Dans leur interprétation, ils ont abouti à des conclusions fort différentes.

Selon les uns, Cyrille n'admet dans le Verbe incarné qu'une ignorance *apparente* ou extérieure. Le P. Mahé, par exemple, est très affirmatif en ce sens : pour Cyrille « le Verbe incarné a fait semblant d'ignorer en raison de son humanité » [1]. A. Rehrmann [2], J. Tixeront [3], A. Michel [4], le P. du Manoir [5] s'arrêtent à une conclusion analogue. Le P. Lebreton [6] adopte une position plus nuancée : après avoir analysé de près le chapitre XXII du *Thesaurus* et le texte du *Dialogue VI*, il conclut que dans la pensée de l'auteur, l'ignorance du Christ « n'est pas une véritable ignorance » (p. 571) ; mais plus loin il atténue cette affirmation : « On interprètera plus exactement cette doctrine en concevant, d'après saint Cyrille, cette ignorance humaine comme réelle, mais comme étant pour ainsi dire à la surface de la vie du Christ » (p. 575).

Au contraire, Ed. Weigl [7], le P. Schwalm [8], le P. Dubarle [9] se prononcent sans hésitation pour une ignorance *réelle* : « Le souci, écrit le P. Dubarle, d'entendre le texte de *Mt.*, 24, 36 à la lettre et en son sens obvie concourt avec les plus solides raisons théologiques pour amener saint Cyrille à reconnaître une véritable ignorance... dans l'humanité du Christ » (p. 116).

1. *Dict. de théol. cath.*, art. « Cyrille d'Alexandrie », col. 2513-2514.
2. *Op. cit.*, p. 370-371.
3. *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 1928, p. 77-79.
4. *Dict. de théol. cath.*, art. « Jésus-Christ », col. 1259, et « Science de Jésus-Christ », col. 1643-1644.
5. *Op. cit.*, p. 154. Dans le chapitre qu'il consacre à la science du Christ, le P. du Manoir se borne à exploiter le travail du P. Lebreton et celui du P. Dubarle dont il va être question plus bas, en les conciliant tant bien que mal ; son exposé n'apporte pas d'éléments nouveaux à la solution du problème.
6. *Les origines du dogme de la Trinité*, t. II, note C.
7. *Op. cit.*, p. 186.
8. Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ, *Revue thomiste*, t. XII, 1904, p. 45.
9. L'ignorance du Christ dans saint Cyrille d'Alexandrie, *Ephemerides theologicae lovanienses*, janvier-mars 1939.

Enfin, selon le P. Schulte, avant 428 Cyrille aurait admis plutôt la réalité de l'ignorance ; après cette date, il aurait opté pour son caractère apparent [1].

Ne serait-ce pas présomption que de vouloir apporter une solution satisfaisante à un problème aussi discuté? Et cependant peut-être sera-t-il possible de déterminer la portée véritable de l'argumentation de Cyrille en analysant le chapitre XXII du *Thesaurus* en fonction de la source où son auteur a puisé et en cherchant à situer la solution qui y est présentée par rapport à celle que préconisait le *Contra Arianos III* de saint Athanase. Nous n'aurons garde de négliger le développement plus bref du *Dialogue VI* de saint Cyrille sur le même sujet : nous y trouverons un confirmatur de notre interprétation du texte du *Thesaurus*.

II. L'argumentation de saint Athanase.

L'argumentation de saint Athanase aboutissait, M. Richard l'a démontré [2], à présenter l'ignorance du Christ comme purement apparente. Deux des thèses ariennes citées au § 26 du *C. Arian. III* mettaient en cause la perfection de la science du Christ : la 3e niant que le Fils fut la sagesse du Père, en voyait une preuve dans les questions posées par le Sauveur; la 4e, lui refusant la qualité de propre Verbe du Père, alléguait, entre autres arguments, son ignorance du jour du jugement. Elles étaient réfutées respectivement aux § 37-38 et 42-50.

Sur le problème des questions du Christ, l'argumentation d'Athanase se ramène à ceci : « Il fallait que le Verbe «porte notre ignorance » pour la détruire. C'est pourquoi il a posé quelques questions, c'est-à-dire des actes spécifiquement humains dont la raison d'être est l'ignorance de la chair, mais qui n'impliquent pas nécessairement une ignorance réelle dans le sujet qui questionne [3]. » Le Christ, quand il interrogeait, savait en réalité ce qu'il demandait.

Aux yeux d'Athanase, il n'y a pas non plus preuve d'ignorance réelle dans la parole du Christ sur le jour du jugement. Voici, d'après l'analyse de M. Richard, les grandes lignes du développement qu'il consacre à ce problème : dans la première étape de son argumentation (§ 42-46) l'auteur du *Contra Arianos* établit la thèse de la science absolue du Verbe ; puis un nouveau stade de son raisonnement (§ 47) l'amène à montrer en quoi peut consister l'ignorance dont parle l'Évangile : saint Paul, quand il disait ne pas savoir s'il avait été ravi avec ou sans son corps [4], savait en réalité fort bien ce qu'il en était, et de

1. E. Schulte, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Paderborn, 1914, p. 81-96. Le P. Lebreton rejette la thèse du P. Schulte, et à sa suite A. Michel (*Dict. de Théol. Cath.*, « Science de J.-C. », col. 1643) et le P. Dubarle (*op. cit.*, p. 111). D'après le P. Schulte, l'auteur du *Thesaurus*, au ch. XXII, aboutirait finalement à « l'adoption d'une ignorance réelle » (p. 86).

2. *Art. cit.*, p. 28-29, 42-46.

3. *Ibid.*, p. 29.

4. II *Cor.*, XII, 2.

même Élisée faisant mine de ne pas avoir vu l'enlèvement d'Élie[1]; à plus forte raison le Christ savait-il quand il disait ignorer. Enfin Athanase s'efforce de justifier ce dire du Sauveur (§ 48-49) : s'il a parlé ainsi, c'était pour notre bien, pour ne pas peiner les apôtres, et on ne peut l'accuser de mensonge parce que, étant devenu homme, il avait le droit de parler humainement. En terminant, Athanase revient au problème des questions du Christ et tire argument des questions posées par Dieu dans l'Ancien Testament (§ 50). « Ignorance de droit, non de fait, écrit M. Richard, telle est la conclusion qui se dégage clairement de ces § 47-50 [2]. »

Qu'est devenue cette argumentation dans la paraphrase de Cyrille ? On a vu plus haut que l'auteur du *Thesaurus* passe sous silence l'objection tirée des questions du Christ et la réfutation qu'en donnait Athanase aux § 37-38 [3]. Il suit de très près les § 42 à 50, en omettant cependant un certain nombre d'arguments [4] et en modifiant un peu l'orientation de quelques autres comme nous le verrons plus loin.

III. L'argumentation du *Thesaurus*.

1. Première partie du chapitre XXII [5].

Cyrille commence par établir la thèse de la science parfaite du Verbe ; c'est l'objet des 12 premiers paragraphes du chapitre qui reproduisent fidèlement les § 42-46 du *Contra Arianos III*, avec seulement trois omissions sans importance [6]. A l'aide des arguments d'Athanase, Cyrille montre que le Christ sait tout en tant que Verbe et n'ignore qu'en tant qu'homme, en tant que portant notre chair. « Il savait le jour et l'heure comme Dieu, bien que, montrant en lui l'humain, il dise ne pas savoir » ; « il ignore économiquement, gardant à l'humanité le rang qui lui convient ; car il est propre à l'humanité de ne pas savoir l'avenir » (369 A). Le Verbe incarné parle ici de lui-même « humainement, comme d'un homme » (372 A). Il faut donc « rapporter à l'humanité les [paroles] dites humainement » ; l'ignorance,

1. IV *Reg.*, II, 15 sq.
2. *Art. cit.*, p. 45.
3. Cyrille n'abordera pas non plus dans les *Dialogues* ce problème des questions du Christ. Le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* l'amène en revanche à expliquer 1° la question du Christ à André et à Jean : « Qui cherchez-vous ? » (*Jo.*, I, 38) : *P. G.*, 73, 216 D (I, 193) : le Christ sait comme Dieu et interroge pour entrer en conversation ; 2° la question du Christ à propos de Lazare : « Où l'avez-vous mis ? » (*Jo.*, XI, 34) : *P. G.*, 74, 53 BC (II, 280-281) : le Sauveur interroge οἰκονομικῶς, pour entraîner les gens vers le sépulcre et pour se conformer à nous, mais il n'ignore pas davantage que le Père interrogeant Adam. Il feint d'ignorer : ἀγνοεῖν σχηματίζεται, ἄγνοιαν σοφίζεται. — Cf. aussi cette remarque à propos de *Jo.*, VIII, 28 : à cause de son abaissement jusqu'à nous, « souvent, ce qu'il sait comme Dieu, il feint (σχηματίζεται) l'ignorer comme homme. On peut le voir clairement dans l'histoire de Lazare, celui de Béthanie veux-je dire... Il simulait (ὑπεπλάττετο) l'interrogation, ayant en vue un but utile (οἰκονομῶν τι χρήσιμον) » : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 845 D-848 A (II, 50-51). Cyrille est donc ici plus affirmatif encore qu'Athanase. Sur l'idée d'οἰκονομία, voir l'analyse de l'argumentation du *Thesaurus* qui suit.
4. Voir le tableau comparatif, 1re partie, chap. I, § III.
5. *P. G.*, 75, 368 D-376 A.
6. Voir le tableau comparatif.

comme la faim, la soif, la fatigue, le sommeil et les « autres passions », fait partie de ces « propriétés de l'humanité » qu'il faut attribuer « à la chair » (373 D). Cyrille conclut ainsi : « Il savait comme Sagesse et Verbe dans le Père ; il dit ne pas savoir à cause de nous et avec nous comme homme » (376 A) [1]. C'est là exactement le schéma de la démonstration d'Athanase [2].

Cette argumentation est complétée à la fin du chapitre, après la répétition de l'objection, par trois raisonnements qui sont étrangers au *Contra Arianos* mais restent dans la même ligne : le premier applique au Fils un texte de l'Ancien Testament : « Il connaît toutes choses avant qu'elles n'arrivent » (*Dan.*, XIII, 42) et en déduit que, le dernier jour étant inclus dans ce « tout », le Fils le connaît [3] et que le Christ « agit intentionnellement (οἰκονομεῖ) en disant ne pas connaître cette heure, et ne l'ignore pas vraiment » (377 D). Le second argument raisonne de la même façon sur *Heb.*, IV, 13 : « Tout est à nu et à découvert devant ses yeux ». Le troisième est plus spécieux : le Fils dit ignorer le seul jour du jugement ; il connaît donc les autres et en particulier celui qui le précède immédiatement ; il connaît par conséquent le dernier jour, comme celui qui connaît le rang du chiffre 9 connaît le rang du chiffre 10 ; « le Fils sait tout, bien qu'il dise ignorer quelque chose économiquement » (380 AB).

On remarquera que dans toute cette démonstration, Cyrille, tout en employant volontiers le mot σάρξ, évite certaines expressions un peu osées d'Athanase : celui-ci ne craignait pas de dire en effet que le Sauveur avait ignoré « à cause de la chair ignorante,... charnellement » (*C. Arian. III*, 416 A), « par la chair » (420 A). En revanche Cyrille utilise une formule nouvelle : « il a dit ignorer οἰκονομικῶς ».

Le P. Dubarle se base sur ce dernier type d'expression pour affirmer qu'aux yeux de Cyrille l'ignorance du Christ est bien réelle. Il rejette l'interprétation de A. Michel qui entendait cette « ignorance économique » d'une ignorance apparente, « Jésus-Christ déclarant ignorer ce qu'il ne jugeait pas opportun de révéler » [4]. Selon le P. Dubarle, « quand Cyrille parle de l' « économie », il emploie un mot d'une valeur très précise dans la tradition grecque : il s'agit de l'Incarnation et spécialement dans cette période d'abaissement et d'efficacité rédemptrice que fut la vie terrestre du Christ. Le sujet grammatical des propositions étant le Verbe incarné, parler d'une ignorance « économique »,

1. Cf. *In Zach.*, *P. G.*, 72, 252 A, à propos de *Mc.*, XIII, 32 : « En tant qu'homme semblable à nous, il ne sait pas ce qui est dans le Père. Mais en tant que Dieu par nature et né de lui, il connaît bien, d'une manière ou d'une autre, même le dernier jour, quoiqu'il dise ne pas le savoir à cause de l'humain. »

2. Voir M. Richard, *art. cit.*, p. 43. Noter qu'on trouve également chez Didyme une argumentation analogue : cf. *Thes.*, 369 A et *Adv. Eunom. IV*, *P. G.*, 29, 696 C ; *De Trinit.*, III, 22, *P. G.*, 39, 920 AB. Cf. encore *Thes.*, 372 D-373 A et *Adv. Eunom. IV*, 696 BC.

3. Cet argument se retrouve chez Didyme qui, dans sa réfutation de la même objection, faisait une allusion directe à *Dan.*, XIII, 42 comme preuve de l'omniscience du Verbe : *De Trinit.*, III, 22, *P. G.*, 39, 917 C.

4. *Dict. de théol. cath.*, art. « Jésus-Christ », col. 1259.

c'est attribuer une ignorance réelle à la nature humaine du Sauveur, par opposition à sa science divine »[1]. Le P. Dubarle reconnaît d'ailleurs aussitôt que ce sens très technique ne convient pas à la seconde partie de notre chapitre XXII où Cyrille fait intervenir les questions posées par le Christ.

Il faut préciser davantage et dire que, dans le développement que nous venons d'analyser sur la science absolue du Verbe, ce sens précis ne peut convenir tout au plus qu'à deux formules où Cyrille affirme que le Sauveur « a dit ignorer οἰκονομικῶς » (369 A, 380 B). Dans les deux autres cas où Cyrille met en rapport l'ignorance avec une « économie » (372 A, 377 D), ce mot doit s'entendre d'une « sage disposition » ; enfin, si le terme est employé à deux reprises au sens d'Incarnation (369 BC), c'est sans rapport direct avec le problème de l'ignorance.

Sans aborder pour le moment la question du sens du mot οἰκονομία et de ses dérivés dans le vocabulaire de Cyrille, constatons simplement qu'il l'emploie volontiers dans le *Thesaurus* au sens absolu d'Incarnation et que l'adverbe οἰκονομικῶς peut avoir la même portée : il est ainsi explicité dans l'une des deux formules qui nous occupent : « il a dit ignorer économiquement, gardant à l'humanité le rang qui lui convient » (369 A). On peut donc admettre que Cyrille parle là d'une ignorance qui a sa raison d'être dans le devenir-homme du Verbe. Mais déduire de telles expressions qu'il attribue « une ignorance *réelle* à la *nature humaine* du Sauveur, par opposition à sa science divine », c'est peut-être dépasser de beaucoup et les prémisses et la pensée de Cyrille.

Car enfin, même si dans les expressions dont nous parlons, « économie » signifie Incarnation au sens le plus précis et le plus absolu, encore faudrait-il savoir comment Cyrille conçoit l'Incarnation avant de voir dans ses formules l'attribution d'une ignorance quelconque à la *nature humaine* du Verbe incarné. Nous approfondirons plus tard ce problème fondamental, quand nous en aurons rassemblé tous les éléments. Contentons-nous pour l'instant d'observer que l'idée d'économie, entendue au sens technique défini par le P. Dubarle, précisément parce qu'elle est en corrélation étroite avec l'Incarnation, dépend directement, dans sa portée, de la conception christologique sous-jacente et ne permet pas d'en préjuger.

Le rattachement de l'ignorance à l' « Économie » ne prouve même pas que Cyrille la conçoive comme réelle. On remarquera en effet qu'il n'écrit pas : le Christ ignore économiquement, mais : le Christ *dit* ignorer économiquement, restant en cela fidèle à la manière de parler d'Athanase. Autrement dit, plutôt que d'une « ignorance économique », il s'agit d'un aveu économique d'ignorance, aveu qui ne doit pas nécessairement s'entendre d'une ignorance réelle. Car Athanase lui aussi, sans employer le mot d' « économie » (qu'il n'ignore pas d'ailleurs puisqu'il l'utilise dans le *C. Arian. I* et *II*), rattachait ce dire du

1. *Art. cit.*, p. 113-114.

Christ à l'Incarnation, au devenir-homme du Verbe : « Tout ce que, après être devenu homme, il dit humainement, il est juste de l'attribuer à l'humanité » [1] ; ce qui ne l'empêchait pas de n'admettre dans le Verbe incarné qu'une ignorance tout apparente.

En réalité, dans la première partie du chapitre XXII, Cyrille ne se prononce pas encore sur le caractère apparent ou réel de l'ignorance du Christ. La conclusion qui se dégage de ce développement, comme des trois arguments étrangers au *Contra Arianos* ajoutés par l'auteur du *Thesaurus* à la fin de son chapitre, c'est que le Verbe ne peut ignorer comme Dieu et qu'il a dit ignorer en tant qu'homme, en tant que devenu chair. Reste à savoir si cette parole correspond à une ignorance réelle ou non du Verbe incarné en tant qu'homme. Notons cependant que déjà dans cette première étape de son argumentation, Cyrille a usé d'une expression qu'il n'emprunte pas au *Contra Arianos* et qui paraît assez significative : « Puisqu'il (le Verbe) était revêtu de notre chair, à cause de cela il *simulait* (ἐσχηματίζετο) aussi notre ignorance » (373 A). Ce mot reviendra encore plusieurs fois dans la suite du chapitre [2]. Mais d'après le P. Lebreton, l'emploi du mot σχῆμα n'équivaut pas à une négation absolue de la réalité de l'ignorance ; car Cyrille use aussi de ce terme pour désigner le côté humain du Christ, d'après *Phil.*, II, 7, sans en mettre en doute l'objectivité [3]. Allant plus loin, le P. Dubarle estime que « le grand docteur représente volontiers cette ignorance humaine du Verbe incarné comme une apparence, non pour en contester la réalité, mais pour montrer qu'il y a en lui, sous les dehors humains, une nature divine à qui rien n'échappe, la Sagesse elle-même » [4] ; comme dans toutes les formules analogues de Cyrille, « il s'agit ici d'un docétisme purement verbal : toutes ces infirmités humaines sont bien réelles. Mais elles ne sont que l'extérieur de la personne du Christ » [5].

Cyrille admet-il vraiment, à l'extérieur ou, selon l'expression du P. Lebreton, « à la surface de la vie du Christ », une ignorance réelle ? Rien n'est moins sûr, comme le montrera la suite de son argumentation. Sans doute, Cyrille ne reprend pas dans sa paraphrase le § 47 du *Contra Arianos III*, où Athanase, rapprochant la parole du Christ de l'attitude de saint Paul et de celle d'Élisée, concluait nettement en faveur du caractère apparent de l'ignorance du Sauveur ; l'auteur du *Thesaurus* aura probablement douté, et à bon droit, de la valeur de la preuve, mais était-il hostile à la conclusion ?

1. *C. Arian. III*, § 43, 413 B.
2. 376 A, 377 B ; cf. 376 C : τῆς ἀγνοίας τὸ σχῆμα. A rapprocher des deux textes du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* cités plus haut à propos des questions du Christ.
3. *Op. cit.*, p. 575.
4. *Art. cit.*, p. 111.
5. *Ibid.*, p. 112.

2. Deuxième partie du chapitre XXII.

La seconde partie du chapitre XXII [1] est introduite par un titre où l'auteur annonce qu'il va « montrer clairement que le Sauveur savait certaines choses, mais il a feint (σχηματιζόμενος) les ignorer en vue d'une économie » (376 A). Dans les arguments qui suivent (13 à 17), Cyrille s'inspire des § 46-50 du *Contra Arianos*, mais en n'en retenant que les allusions aux questions du Christ et en complétant par quelques éléments du § 37 où Athanase traitait ce dernier problème. Outre les arguments du § 47, il omet les explications d'Athanase sur le caractère avantageux pour les apôtres et pour nous de la réponse du Christ (§ 48-49) [2].

Les arguments 13 et 14 (376 ABC) ont leur parallèle dans le *Contra Arianos III*, § 46 (cf. § 37, 403 B) : quand le Christ s'informait du lieu où reposait Lazare, quand il demandait à ses apôtres : « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme ? », il connaissait parfaitement la réponse qu'il allait recevoir. Pourquoi dans ce cas interrogeait-il ? Cyrille fait appel ici à une explication que ne donnait pas Athanase : c'est parce qu'en agissant ainsi, il avait en vue un but utile (οἰκονομίας τινὸς ἕνεκεν) : l'affermissement de la foi des disciples, précise Cyrille dans le second cas. Ignorance tout apparente donc, à laquelle, sans introduire la moindre nuance, notre docteur assimile l'ignorance du jour du jugement :

De même que, dans un but déterminé, il disait ne pas savoir où reposait Lazare, *ainsi aussi* au sujet du jour et de l'heure, s'il dit ne pas savoir, il le fait parce qu'il a en vue un (but) utile et bon ; il savait en effet comme Dieu.

Les paroles du Christ se justifient donc des deux côtés non par le fait d'une ignorance réelle, mais simplement par l'intention particulière qui les motive, et la conclusion naturelle de ces raisonnements, c'est que le Christ a fait l'ignorant.

Aussi les partisans de la thèse de l'ignorance réelle sont-ils quelque peu embarrassés par cette argumentation. Le P. Dubarle, qui, nous l'avons vu, estime que dans la première partie de sa démonstration Cyrille a affirmé une ignorance réelle dans l'humanité du Christ, croit pouvoir concilier ainsi les deux parties du chapitre : ayant établi que le Verbe incarné a ignoré en tant qu'homme, Cyrille « se contente ensuite de repousser les objections des Ariens. Même si l'on n'explique pas les textes scripturaires par une ignorance de l'humanité du Christ, ils ne feront pas plus objection à sa divinité que les interrogations prêtées à Dieu dans l'Ancien Testament, bien que l'interrogation soit comme un aveu d'ignorance. Et si, en vue d'un but utile, quelqu'un peut interroger sur ce qu'il sait, le Verbe incarné peut bien déclarer qu'il ignore, et même ignorer en tant qu'homme, afin d'être semblable à ses frères (377 C) » [3].

1. *P. G.*, 75, 376 A-380 B.
2. Didyme au contraire avait conservé cet argument : *Adv. Eunom. IV*, *P. G.*, 29, 696 C ; *De Trinit.*, III, 22, *P. G.*, 39, 917 B.
3. *Art. cit.*, p. 114.

Cette interprétation fausse manifestement le sens de l'argumentation du *Thesaurus*. Tout d'abord, on l'a dit plus haut, Cyrille fait intervenir les questions posées par le Christ, non à titre de difficultés objectées par les Ariens, mais à titre d'argument dans son exégèse de la parole du Sauveur sur le jour du jugement. Il suit évidemment ici l'idée du § 46 du *Contra Arianos III* où Athanase, écrivait, parlant de l'ignorance du dernier jour :

Avec les hommes, comme homme, il ne sait pas; mais divinement, étant Verbe et Sagesse dans le Père, il sait et il n'est rien qu'il ignore. *Ainsi aussi au sujet de Lazare* il interroge humainement... *Ainsi aussi* il interroge les disciples lors de son passage dans la région de Césarée [1]...

En reprenant la comparaison, Cyrille appuie davantage encore. Et si plus loin (377 A) il paraphrase l'argument tiré par Athanase des questions posées par Dieu dans l'Ancien Testament, ce n'est pas, à la différence de son modèle, pour justifier les questions du Christ dans l'Évangile, mais toujours pour expliquer sa parole sur l'ignorance du jour du jugement [2]. L'idée évidente de Cyrille c'est que, comme le Christ a pu, dans une sage intention, interroger tout en sachant, ainsi il a pu, tout en sachant, dire qu'il ignorait, en vue de quelque but utile.

Que ce soit bien là sa pensée, le 15e argument (376 D-377 A) le montre clairement. Interrogé à nouveau après sa Résurrection sur le jour du jugement, le Christ répond : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés par son autorité » (*Act.*, I, 7). Athanase opposait cette réponse à celle que le Sauveur avait donnée auparavant : avant sa Résurrection, il pouvait parler comme homme et dire qu'il ignorait : après, sa chair étant divinisée, il ne pouvait que s'exprimer en Dieu et donner une réponse plus positive [3]. Cyrille au contraire rapproche les deux épisodes. Ayant cité la réponse du Christ après la Résurrection, il la commente ainsi :

Eh bien ! s'il ignorait, il aurait dû dire nettement : Je vous l'ai dit, je ne sais pas. Mais en réalité (νυνὶ δέ) il les (ses disciples) reprend parce qu'ils n'interrogent pas raisonnablement et il les détourne parce qu'ils recherchent des choses hors de leur portée. Il est donc évident qu'*alors aussi* (καὶ τότε, i. e. avant la Résurrection), bien que sachant tout comme Dieu, parce que la connaissance (du jour) dépassait les disciples, il a dit ne pas connaître ce jour ni cette heure.

Le sens obvie de ce texte est que Cyrille estime qu'avant comme après la Résurrection le Christ savait et que ses réponses ne visaient qu'à écarter une question indiscrète. C'est ainsi que le P. Lebreton l'a compris [4]. En revanche, Schulte retrouvait dans le texte de Cyrille

1. § 46, 421 A.

2. Didyme lui aussi ne connaît dans le *De Trinitate* que l'objection portant sur l'ignorance du jour du jugement (*De Trinit.*, III, 22, *P. G.*, 39, 916 D-921 C) ; c'est également à titre d'argument contre cette objection qu'il fait intervenir les mêmes questions du Christ dans l'Évangile et de Dieu dans l'Ancien Testament (*ibid.*, 921 AB).

3. *C. Arian. III*, § 48, 425 BC.

4. *Op. cit.*, p. 569, note 1.

l'opposition soulignée par Athanase [1]. Le P. Dubarle suit Schulte : « Admettons un instant, écrit-il, qu'elle (l'opposition soulignée par Athanase et avant lui par Origène) soit moins nettement marquée, mais pour soutenir que Cyrille se sépare ici de ses illustres devanciers, il faudrait qu'il enseigne expressément l'ignorance du Christ ressuscité. C'est ce qu'il n'a pas fait » [2]. Mais, tout en se séparant d'Athanase, il n'était nullement obligé d'en venir là, si à ses yeux l'ignorance du Christ avant la Résurrection était purement apparente. Le P. Dubarle avance, pour appuyer son interprétation, les remarques suivantes : « Le νυνὶ δέ et le τότε (376 D et 377 A), le désir de ne pas contrister les disciples d'une part et la réponse plus sévère d'autre part, la remarque que le Christ, s'il avait ignoré après la résurrection, aurait dû répéter sa première réponse, tout cela montre que Cyrille établit une réelle différence entre les deux moments » [3]. Ces arguments sont loin d'être convaincants : νυνὶ δέ, venant après un irréel, signifie : mais en réalité ; et quand bien même cette expression aurait un sens temporel, elle ne s'opposerait nullement au τότε qui vient ensuite, puisque celui-ci est précédé d'un καί marquant précisément tout le contraire d'une antithèse. Ce n'est pas sur la différence des deux moments que porte l'attention de Cyrille, bien que cette différence soit réelle à ses yeux et consiste en ceci : avant la Résurrection, le Christ, volontairement soumis aux faiblesses de la chair, pouvait à ce titre écarter la question des apôtres en disant qu'il ignorait, et éviter ainsi de les contrister ; après la Résurrection, il ne le pouvait plus, à moins que son ignorance eût été réelle. La différence de ses réponses montre bien qu'elle ne l'était pas ; dans les deux cas, le Christ a simplement voulu écarter une question indiscrète, en alléguant une ignorance de droit dans le premier, en éludant la réponse dans le second.

L'argumentation parallèle du *Dialogue VI*, dont le P. Dubarle et le P. Schulte ne tiennent malheureusement pas compte, vérifie notre interprétation : saint Cyrille y développe précisément d'une manière plus large et tout à fait explicite notre argument du chapitre XXII, comme nous le verrons plus loin.

Le raisonnement de Cyrille prouve, non pas que l'ignorance du Christ « prend fin à la Résurrection » [4], mais qu'en réalité le Christ n'a jamais vraiment ignoré. Le P. Dubarle ne se trompe certes pas quand il montre l'importance décisive aux yeux de Cyrille de la Résurrection dans la manifestation de la divinité du Verbe incarné, mais cette considération n'est certainement pas celle que Cyrille veut mettre ici en relief.

La seconde partie du chapitre XXII se termine par deux arguments dont on retrouve le parallèle dans le *Contra Arianos* et qui invoquent

1. *Op. cit.*, p. 85 : « La résurrection abolissait toutes les faiblesses de la chair ; c'est pourquoi la réponse du Christ change après le matin de Pâques ».
2. *Art cit.*, p. 118, note 26.
3. *Ibid.*
4. A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 117.

les questions de Dieu dans l'Ancien Testament [1] (377 A) et la question posée par le Christ à Philippe : « Combien de pains avez-vous [2] ? » (377 B). Mais alors qu'Athanase voulait simplement prouver par là que le Christ savait quand il interrogeait, Cyrille ici encore assimile au cas de ces questions motivées par une sage intention et non pas par l'ignorance le cas de la parole du Sauveur sur le dernier jour.

Une difficulté subsiste : si le Christ savait, comment a-t-il pu dire qu'il ignorait ? Athanase justifiait la parole du Sauveur par des considérations extrinsèques : il a parlé ainsi parce qu'il voulait éviter de contrister les apôtres par un refus brutal (§ 48), parce qu'il voulait notre bien et qu'il était avantageux pour nous de nous laisser dans l'ignorance (§ 49). Cyrille, nous l'avons dit, a négligé ces développements ; il reprend cependant l'idée du § 48 en deux endroits : 372 A et 376 C, et dans tout son chapitre il laisse une large place aux motifs extrinsèques dans ses fréquents appels à « une certaine économie ». On notera en outre avec intérêt qu'il a cru bon de reproduire une petite digression fort intéressante du § 48, où Athanase prévenait une objection possible : « C'est donc pour nous qu'il a dit aussi : « Je ne sais pas », et il n'a pas menti en disant cela puisqu'il l'a dit humainement, comme homme [3]. » « Ceci montre bien, écrit M. Richard, que notre Docteur avait parfaitement conscience d'avoir présenté comme apparente l'ignorance du Sauveur, car l'objection qu'il s'est cru obligé d'écarter, à ce point de sa démonstration, de l'esprit de ses lecteurs, c'est : « Donc le Christ a menti [4]. » Nous trouvons donc un confirmatur de notre interprétation de la pensée de Cyrille dans cette conclusion de la seconde partie de son argumentation, où Cyrille prévient lui aussi l'objection :

Il dit cela sans mentir; sachant en effet comme Dieu, il peut ignorer comme homme, afin qu'il soit en tout semblable à ses frères (377 BC).

Cette phrase ne signifie nullement, comme le prétend Schulte, « l'adoption (par Cyrille) d'une ignorance réelle » [5]. L'expression « il peut ignorer » ne saurait être entendue en ce sens car alors on ne voit plus pourquoi Cyrille jugerait nécessaire de prévenir l'accusation de mensonge. Cette formule est du reste unique dans le chapitre ; partout ailleurs Cyrille a eu soin d'employer l'expression d'Athanase : « il *dit* qu'il ignore ». C'est donc au titre de sa chair, de sa condition humaine que le Christ a le droit de dire qu'il ne sait pas ; Cyrille l'avait déjà affirmé plus haut :

Il dit: « Je ne sais pas » comme homme, ayant le pouvoir de le dire parce qu'il est devenu chair et s'est approprié les faiblesses de la chair (376 D).

1. *Gen.*, III, 9 ; IV, 9. Cf. *C. Arian. III*, § 50.
2. *Mc.*, VI, 38 ; *Jo.*, VI, 5-6. Cf. *C. Arian. III*, § 37, 404 A.
3. *C. Arian. III*, § 48, 425 A.
4. *Art. cit.*, p. 44-45.
5. *Op. cit.*, p. 86.

Dans le *Thesaurus* comme dans le *Contra Arianos*, l'ignorance attribuée au Verbe Incarné est une ignorance de droit, non de fait.

IV. L'argumentation du *Dialogue VI sur la Trinité*.

La 4e thèse arienne réfutée au *Dialogue VI* groupe, nous l'avons dit, le problème de l'adoration rendue par le Christ à son Père et celui de son ignorance. Comme le premier problème n'est abordé ni dans le *Contra Arianos* de saint Athanase ni dans les chapitres christologiques du *Thesaurus* et que par conséquent nous n'aurons pas l'occasion d'en parler par la suite, nous laisserons le développement qui le concerne à la place que lui donne Cyrille et nous l'analyserons ici.

La thèse arienne est ainsi rapportée par Hermias :

Celui, disent-ils, que vous croyez consubstantiel et égal au Père en puissance adore avec nous. En effet, s'adressant à la Samaritaine : Vous autres, dit-il, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs [1]. Mais, ô très chers, disent-ils, celui qui est au nombre des adorateurs, comment obtiendra-t-il encore la gloire de la consubstantialité et rivalisera-t-il en égalité avec le Père qui est adoré, alors que par ailleurs on le voit accorder au Père l'éminence et la supériorité de la nature ? Il a dit en effet : Quant à ce jour ou à l'heure, à savoir la dernière, personne ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils, mais seulement le Père [2].

Cyrille formule tout de suite son principe de solution :

... Le Verbe, étant Dieu et dans la condition et l'égalité du Père, s'est montré semblable à nous, non pas sous le seul aspect de la chair, mais ayant aussi de l'humanité les propriétés, à moins qu'il ne faille employer un autre terme (οὐκ ἐν εἴδει μόνῳ τῷ τῆς σαρκὸς, ἀλλὰ καὶ τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος εἴτ' οὖν ἰδιώμασιν, εἴτ' οὖν ἑτεροίως ὀνομάσαι χρή). Or c'est une propriété de l'humanité soumise à Dieu (Ἰδίωμα δὲ ἀνθρωπότητος τῆς Θεῷ κατεζευγμένης) et liée par le joug de la servitude dans l'obéissance que l'adoration et aussi le fait d'ignorer la volonté et la délibération qui sont en Dieu [3].

L'étude du vocabulaire christologique des *Dialogues* nous donnera

1. *Jo.*, IV, 22.
2. *Mc.*, XIII, 32. *P. G.*, 75, 1061 BC.
3. 1061 D-1064 A. Schulte a mal compris ces mots qu'il traduit ainsi : « Eigenart aber der mit Gott verbundenen Menschennatur ist es, nicht zu wissen Gottes Wollen und Planen » (*op. cit.*, p. 86). Il en conclut que Cyrille attribue à la *nature humaine* du Christ une ignorance *réelle* : « La forme rigoureuse et sans équivoque sous laquelle la nature humaine, en tant qu'elle est unie à Dieu, est ici gratifiée du prédicat de l'ignorance n'avait pas été présentée plus clairement dans les cercles orthodoxes avant cette époque. » En réalité, Cyrille parle ici de l'humanité en général ; le verbe καταζεύγνυμι, qui à l'époque classique signifiait « atteler », « joindre », mais qui plus tard a pris également le sens de « soumettre », désigne le lien moral créé par la soumission des hommes à Dieu et par le culte qu'ils lui rendent. Les mots qui suivent (et que Schulte supprime) éclairent d'ailleurs la formule : « liée par le joug (ζύγον) de la servitude dans l'obéissance ». Enfin nous constaterons que le développement consacré plus loin par Cyrille au problème de l'ignorance du Christ, développement dont Schulte a le grand tort de ne tenir aucun compte, est loin de s'accorder avec l'interprétation proposée ici par cet historien.

l'occasion de revenir sur ce texte. Retenons simplement pour l'instant que Cyrille met l'adoration et l'ignorance au nombre des ἰδιώματα τῆς ἀνθρωπότητος. Il précise aussitôt comment ces propriétés humaines peuvent être dites du Verbe :

Si l'humain (τὸ ἀνθρώπινον) a été assumé et lui est devenu propre, rien n'empêche de concevoir et d'affirmer qu'il a porté économiquement, avec l'humanité, ses (propriétés).

C'était là en effet une exigence de la κένωσις. Les hérétiques n'ont donc pas d'autre alternative : ou bien ôter au Verbe sa chair, ou bien admettre qu'il soit soumis aux conditions humaines (τὰ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρα) [1].

L'adoration.

Cyrille applique la christologie qu'il vient de résumer ainsi au problème de l'adoration. Puisque le Verbe « s'approprie les ἀνθρώπινα » sans renoncer à sa gloire divine, il peut adorer, comme homme et comme Juif, sans cesser d'être adoré comme Dieu (1064 B). Il faut attribuer respectivement les deux choses à l'ἀνθρωπότης et à la θεότης (1065 A). Répondant à une instance des hérétiques qui prétendent que c'est une grâce que le Père a faite au Fils d'être adoré, Cyrille montre que le droit d'être adoré revient au Fils par nature et de toute éternité, en appliquant notamment à l'exégèse des textes objectés le principe de la différence des « temps » [2]. Il conclut en affirmant que le Fils a adoré parce qu'il s'était approprié le δουλείας σχῆμα (1068 D-1069 A).

Bien que le *Thesaurus* ne mentionne pas cette objection tirée par les hérétiques de *Jo.*, IV, 22, nous y trouvons cependant une brève exégèse de ce texte dans un chapitre d'origine non athanasienne ; Cyrille semble y faire de l'adoration une attitude simplement apparente chez le Christ car il emploie la même formule qu'au sujet de l'ignorance : le Sauveur *dit* qu'il adore οἰκονομικῶς ὡς ἄνθρωπος, tandis que comme Dieu il est par nature digne d'adoration [3]. Dans le *Dialogue VI*, Cyrille paraît plus affirmatif : le Christ adore comme homme [4]. Mais s'agit-il là d'un véritable sentiment humain de piété envers Dieu ? Rien ne l'indique positivement et la réponse dépend en définitive de ce que Cyrille entend par cette ἀνθρωπότης à laquelle il attribue l'adoration. Ceci pose un problème plus large que nous essayerons de résoudre plus loin quand nous reprendrons l'ensemble des textes pour en dégager la doctrine positive.

1. 1064 A.

2. 1065 B. Nous étudierons dans la troisième partie de ce travail ce principe d'exégèse auquel Cyrille accorde une très grande importance. Il distingue les textes christologiques de l'Écriture suivant le « temps » (καιρός, χρόνος) auquel ils se rapportent : temps précédant l'Incarnation ou temps de l'Incarnation.

3. *Thes.*, IX, *P. G.*, 75, 117 CD.

4. Même affirmation dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* à propos de *Jo.*, IV, 22 : Cyrille réfute longuement plusieurs objections ariennes tirant argument du texte contre l'égalité du Père et du Fils ; il montre que le Fils adore ὡς ἄνθρωπος, « à cause de l'économie avec la chair » ou encore « à cause de l'humanité » : *P. G.*, 73, 304 C sq. (I, 276-284).

L'ignorance.

Le développement que Cyrille consacre dans le *Dialogue VI* à la question de l'ignorance est bref [1], bien qu'à son esprit se présente, à l'en croire, « un essaim d'arguments éprouvés ». Il indique en commençant son principe de solution :

Elle n'est pas incompatible, ce me semble, avec les conditions de la kénose, la faiblesse de l'ignorance, qui n'est pas proprement amoindrissement de la nature du Verbe, en tant que conçu comme Verbe et Sagesse du Père.

Puis son explication se développe en deux parties comme au chapitre XXII du *Thesaurus* : la première prouve la science absolue du Verbe, la seconde s'efforce de justifier la parole du Christ.

Ce texte n'a guère retenu l'attention des historiens. Le P. Schulte, nous l'avons dit, n'en tient pas compte. Le P. Lebreton lui consacre quelques lignes en concluant que l'ignorance du Christ n'y apparaît pas véritable ignorance [2] ; le P. du Manoir reproduit simplement l'interprétation du P. Lebreton [3].

Les arguments invoqués ici par Cyrille pour démontrer la science parfaite du Verbe [4] se retrouvent équivalemment dans le *Contra Arianos* de saint Athanase et dans le *Thesaurus* [5]. L'explication que nous propose le *Dialogue* du texte évangélique est plus neuve, bien que déjà amorcée dans le précédent ouvrage.

Nous nous trouvons ici, explique notre Docteur [6], devant un procédé habituel chez le Sauveur. Quand ses disciples l'interrogeaient sur un point qui n'excédait pas leur capacité, il répondait aussi clairement que possible ; mais si leur curiosité les portait à demander plus de précisions qu'ils n'en devaient savoir, le Sauveur les arrêtait et les exhortait à s'occuper de choses plus utiles. C'est ainsi qu'il agit au sujet du jour du jugement :

Comme ils voulaient donc, je ne sais comment, rechercher et apprendre des choses dépassant leur condition servile, il les persuade de se tenir tranquilles, les en détournant par des arguments irrésistibles, à savoir que le Père ne l'a ni révélé aux anges, ni ne l'aurait fait connaître au Fils lui-même s'il avait été sur terre un homme ordinaire, semblable à eux, et qui ne fût pas Dieu par nature.

Le P. Lebreton relève dans cette phrase « une nuance nouvelle » ajoutée par Cyrille à l'explication qu'il avait fournie dans le *Thesaurus*: « pour écarter la question indiscrète des apôtres le Christ leur répond en se mettant à leur portée, comme s'il n'était qu'un simple homme : εἴπερ τις εἴη ψιλὸς καὶ κατ'αὐτοὺς ἄνθρωπος » κτλ [7]. Plus exactement, comme on le voit si on relit la phrase entière, Cyrille donne là

1. *P. G.*, 75, 1069 C-1073 D.
2. *Op. cit.*, p. 571.
3. *Op. cit.*, p. 151, note 3.
4. 1072 ABC.
5. Cf. *Thes.*, XXII, 372 AB, D.
6. 1072 D-1073 C.
7. *Op. cit.*, p. 571.

simplement une explication plausible des mots : «ni le Fils», qui signifieraient : le Fils lui-même ne connaîtrait pas le jour s'il n'était qu'un homme ordinaire. Comme en fait il est plus que cela, il ne l'ignore donc pas.

Pour prouver que le procédé du Sauveur « était chez lui une habitude », Cyrille rappelle deux autres circonstances où, selon lui, le Christ a agi de la même façon : quand après la Résurrection les apôtres lui posèrent à nouveau la question du jour du jugement (*Act.*, I, 7-8), et quand ils lui demandèrent à propos de l'aveugle-né : « Maître, qui a péché, lui ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? » (*Jo.*, IX, 2). Et Cyrille conclut :

Bien qu'il soit dit ignorer avec nous selon l'humain, cependant, puisqu'il est Dieu, le Fils connaît tout ce qui est du Père.

Nous retrouvons ici le raisonnement que nous avons analysé en étudiant le chapitre XXII du *Thesaurus* et qui rapprochait les deux paroles du Christ à propos de l'ignorance du dernier jour [1]. L'argument est ici parfaitement explicite ; il n'y a pas la moindre trace d'opposition, dans la pensée de Cyrille, entre les deux réponses du Sauveur, et notre interprétation du passage parallèle du *Thesaurus* est ainsi confirmée.

Ce développement du *Dialogue VI* laisse donc entendre clairement que l'aveu d'ignorance rapporté par l'Évangile n'est qu'un procédé pédagogique qui ne correspond nullement à une ignorance réelle. Les deux allusions aux κενώσεως μέτρα (1069 D) et à l'ἀνθρώπινον (1073 D) ajoutent à cette explication extrinsèque une justification d'ordre intrinsèque, sans atténuer le caractère fictif de l'ignorance ; la formule : « bien que (le Fils) *soit dit* ignorer » est caractéristique à ce sujet. Il faut dire avec le P. Lebreton que l'ignorance dont parle ici Cyrille n'est pas une véritable ignorance.

1. *Thes.*, 376 CD.

CHAPITRE II

LES DONS REÇUS PAR LE CHRIST

Au chapitre XXIII du *Thesaurus*, s'inspirant toujours directement du *Contra Arianos* de saint Athanase, Cyrille entreprend la réfutation d'une seconde thèse arienne assurément moins redoutable que les arguments tirés de l'ignorance du Sauveur ou des sentiments humains éprouvés par lui. « A première vue, écrit M. Richard à propos du *Contra Arianos*, cette thèse se présente assez différemment des trois autres. En effet, elle ne s'appuie pas sur une faiblesse psychologique du Christ, mais sur les dons qu'il dit avoir reçus du Père. Cependant ces dons supposent un sujet capable de les recevoir, qui en ait besoin, disaient les Ariens, et par conséquent de quelque manière imparfait. Il s'agit donc, en fin de compte, toujours du même problème [1]. »

Les objections des Ariens étaient sur ce thème très nombreuses. Tous les textes de l'Écriture où il est question d'une prérogative promise ou accordée au Fils par le Père, d'une demande ou d'une action de grâces adressées au Père par le Fils [2] leur servaient d'arguments contre la divinité du Verbe. Cyrille a longuement réfuté ces objections. Outre le chapitre XXIII du *Thesaurus*, il leur a consacré la plus grande partie du *Dialogue VI sur la Trinité* et dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* il a encore traité la question avec abondance chaque fois que le texte de l'évangéliste y prêtait occasion. L'argumentation de Cyrille nous intéresse ici dans la mesure où elle fait appel au point de vue de l'Incarnation et précise, quand elle admet la réalité de tel ou tel don, quel en est le sujet d'attribution dans le Verbe incarné.

1. *Art. cit.*, p. 26-27.

2. Rappelons que dans le *Contra Arianos III* Athanase n'a pas abordé le problème des prières du Christ que soulevait le texte arien du § 26. Cyrille ne touche la question ni dans le *Thesaurus* ni dans les *Dialogues* et se borne ailleurs à quelques brèves remarques : si le Christ prie le Père, c'est κατὰ τὸ σχῆμα τὸ ἀνθρώπινον et pour nous : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 385 C. S'il rend grâces au Père (*Jo.*, VI, 11) c'est qu' « il feint (σχηματίζεται) le langage qui convient aux hommes, comme homme, mais il sait bien que le Père l'exauce toujours : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 453 D-456 A (I, 416, 13 sq.). Dans le commentaire de *Jo.*, XVII, 9-11, Cyrille explique encore que le Christ « demande pour nous, comme homme, mais rivalise comme Dieu avec le Dieu Père qui distribue ses biens à ceux qui en sont dignes... Celui donc qui demande comme homme distribue avec [le Père] comme Dieu » : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 508 B (II, 689, 6 sq.). Nous lisons enfin dans un fragment sur *Jo.*, XII, 27 qui nous est parvenu par les chaînes et qui paraît bien authentique : « Il prie le Père et compose (διατυποῖ) l'attitude de la prière, non qu'il soit impuissant, lui le Tout-Puissant, mais parce qu'il attribue comme homme ce qui dépasse l'homme à la nature divine, sans déchoir de celle-ci quand il invoque son propre Père, mais sachant que c'est du Père et du Fils que viennent puissance et gloire en toutes choses » : *P. G.*, 74, 89 D (II, 318, 17-22).

I. L'argumentation du *Thesaurus*.

Le titre du chapitre XXIII [1] annonce l'explication de trois textes scripturaires : « Le Père aime le Fils et lui a tout donné entre les mains » [2], « Tout m'a été donné par le Père » [3], « Je ne puis rien faire de moi-même, mais comme j'entends, je juge » [4], et « des autres paroles semblables à celles-là ». Ce sont là les trois textes que cite l'auteur du *Contra Arianos* en commençant sa réfutation de la première thèse arienne du § 26 ; les deux premiers seuls proviennent de celle-ci ; le troisième est ajouté par Athanase. Cyrille se borne donc à reproduire l'entrée en matière de son modèle sans recourir au § 26 pour se faire une idée exacte de l'objection.

Les six premiers paragraphes du chapitre [5] reproduisent avec une fidélité remarquable le premier développement du *Contra Arianos* sur les dons (§ 35-36). Avec Athanase [6], Cyrille explique d'abord les paroles du Christ par l'intention qu'avait celui-ci de marquer la distinction du Père et du Fils et de prévenir le danger du sabellianisme ; puis il établit la thèse de l'égalité parfaite du Père et du Fils, en arguant de ce que le Fils a *tout* reçu du Père et possède donc *tout* ce que possède le Père. A ces éléments qu'il emprunte à Athanase, Cyrille ajoute sans y insister les deux idées suivantes : si le Christ *dit* avoir reçu, c'est qu'il est guidé par quelque sage intention (οἰκονομεῖ τι σοφόν) ; s'il dit avoir reçu *du Père*, c'est parce qu'il est « engendré de lui avec tout ce qu'il a » [7].

Sans transition, Cyrille place alors un nouveau titre (384 B) : il va expliquer deux autres textes : « Toute puissance m'a été donnée » [8], « Glorifie ton Fils » [9] « et, d'une manière générale, tout ce qui concerne la glorification du Fils ou les (dons) reçus par lui ». Ces deux textes sont ceux que cite Athanase au début de son second développement sur les dons [10].

Sous le titre en question vient effectivement la reproduction de ce second développement, aussi fidèle que celle du premier puisqu'on n'y relève en fait de divergence qu'une petite omission de Cyrille : § 40,

1. *Thes.*, XXIII, *P. G.*, 75, 380 C-389 D.
2. *Jo.*, III, 35.
3. *Luc*, X, 22.
4. *Jo.*, V, 30.
5. 380 D-384 B.
6. Voir M. Richard, *art. cit.*, p. 27.
7. 384 AB. Dans *In Jo.*, III, 35, Cyrille reprend cette dernière explication : le Père « a tout donné » au sens précisément où un père donne tout à son fils qui ne lui est pas moins égal en nature ; ou bien, ajoute-t-il ici, en ce sens que le Fils reçoit pouvoir sur toutes les créatures : *P. G.*, 73, 281 BC (I, 255).
8. *Mt.*, XXVIII, 18.
9. *Jo.*, XVII, 1.
10. *C. Arian. III*, § 38, 405 AB. Seul le premier de ces textes était invoqué par la thèse arienne du § 26. Noter que Cyrille ne reproduit pas la fausse référence du *Contra Arianos* à un texte inexistant de saint Pierre : « Puissance lui a été donnée » : cf. M. Richard, *art. cit.*, p. 29.

409 B. L'auteur du *Thesaurus* suit ici servilement sa source : il se contente d'accoler bout à bout ces deux argumentations qui ne sont distinctes dans le *Contra Arianos* que parce qu'Athanase n'avait tout d'abord pas prévu la seconde [1].

En quatre paragraphes Cyrille paraphrase les trois arguments de son modèle : c'est en notre faveur que le Verbe reçoit ; si c'est lui qui a reçu comme tel, l'Incarnation l'a amélioré au lieu de l'abaisser ; enfin, le Christ possédait déjà comme Dieu et même comme homme avant d'être ressuscité la puissance qu'il dit n'avoir reçue qu'après [2]. Cyrille conclut sa démonstration comme Athanase en rappelant le principe selon lequel les œuvres et les paroles du Christ manifestent à la fois sa divinité et son humanité : à l'une et à l'autre respectivement doit être rapporté ce qui leur revient en propre [3].

La solution adoptée par Cyrille est exactement celle d'Athanase : c'est au titre de sa chair [4] ou de l'ἀνθρωπότης [5] que le Christ peut dire qu'il a reçu des dons. Ceux-ci sont mis au rang des ἀνθρώπινα et les textes objectés sont classés parmi les τῆς σαρκὸς ταπεινὰ ῥήματα (388 C). La phrase suivante résume bien la position du *Thesaurus* comme celle du *Contra Arianos* :

Puisqu'il avait pris une chair ayant besoin d'être glorifiée, et qu'elle n'était pas celle d'un autre, mais la sienne, il s'approprie à bon droit ce qui l'atteint ou la concerne, et n'ayant pas comme homme, il reçoit du Père ce qu'il a naturellement comme Fils et Dieu [6].

Cyrille n'ajoute à cette explication intrinsèque que deux allusions à une οἰκονομία envisagée par le Christ : 384 B, 389 A. En revanche il insiste à plusieurs reprises sur un thème qu'Athanase se contente d'indiquer brièvement sans en tirer parti : c'est à cause de nous que le Christ reçoit, c'est nous qui recevons en lui [7]. Il y a là une insistance qu'on ne trouve pas dans le *Contra Arianos* sur notre union au Christ et à Dieu, conséquence de l'Incarnation, et sur notre participation aux privilèges divins en vertu de cette union :

Nous sommes tous en lui (le Christ), en tant qu'il est devenu homme et a porté la même chair que nous. C'est pourquoi en effet il est dit que nous sommes devenus frères et comme un avec Dieu (...) C'est nous qui recevons en lui, puisqu'il a porté notre chair [8].

1. Voir M. RICHARD, *art. cit.*, p. 38.
2. 384 B-388 B. Cf. pour Athanase : M. RICHARD, *art. cit.*, p. 30.
3. 388 C-389 A.
4. 384 D. Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 284 AB (I, 256-257).
5. 385 A. Cf. *In Is.*, XI, 1-3 (*P. G.*, 70, 313 B) : le prophète, en énumérant les « esprits » dont sera rempli le Messie, « ne présente pas Jésus comme purement homme... mais montre le Verbe de Dieu incarné, rempli de tout bien quant à sa nature, s'appropriant cependant avec l'humanité ce qui appartient à celle-ci. Car il est propre à l'humanité de n'avoir d'elle-même et de sa propre nature aucun des dons d'en haut ». Cf. encore *ibid.*, 849 C. Le Christ reçoit διὰ τὸ ἀνθρώπινον : *ibid.*, 853 D ; *De Ador.*, X, *P. G.*, 68, 708 B.
6. 384 D. Cf. *C. Arian. III*, § 38, 405 B.
7. 385 BC, 388 AB. Cf. *C. Arian. III*, § 40, 409 B 1-2.
8. 384 C et 388 C. On retrouvera ce thème dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean.*

Cette petite addition mise à part, le chapitre XXIII du *Thesaurus* suit le *Contra Arianos* de saint Athanase avec une fidélité remarquable et en reproduit très exactement le contenu. Les deux arguments qu'à la fin du chapitre Cyrille ajoute à ceux d'Athanase n'apportent aucun élément nouveau [1].

II. L'argumentation du *Diálogue VI sur la Trinité.*

Des quatre thèses ariennes réfutées dans le *Dialogue VI*, les trois premières concernent les dons reçus par le Christ [2]. Les textes scripturaires qui y sont invoqués ne correspondent pas à ceux du texte arien du *C. Arian. III*, § 26 de saint Athanase, où il était question des dons de puissance, de jugement et de la remise de « toutes choses » au Christ ; Athanase, on s'en souvient, ajoutait dans sa réfutation quelques textes relatifs au don de la gloire. Les thèses du *Dialogue* ne parlent pas du jugement, mais de la sanctification du Christ par le Père (1re thèse), des dons de gloire, de royauté et de domination (2e thèse), du don de la puissance (3e thèse). Quel est d'après Cyrille le sujet de ces dons ?

1. La sanctification.

La thèse arienne est la suivante :

Que le Fils, disent-ils, participe à la sainteté, le bienheureux Paul le montre clairement en écrivant à son sujet : « Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés, tous sont d'un seul ; c'est pourquoi il ne rougit pas de les appeler frères, disant : J'annoncerai ton nom à mes frères [3]. » Bien plus, le sage Jean dit avoir vu l'Esprit-Saint descendant sur lui comme une colombe [4]. Outre cela, le Fils lui-même a dit, s'adressant aux Juifs : « N'est-il pas écrit dans votre loi : J'ai dit : vous êtes des dieux ? S'il a appelé dieux ceux à qui la parole de Dieu a été adressée, et l'Écriture ne peut être annulée, comment dites-vous à *celui que le Père a sanctifié* et a envoyé dans le monde : Tu blasphèmes, parce que j'ai dit que je suis le Fils de Dieu [5] ? »

Si Athanase n'aborde pas cette objection dans l'exposé christologique du *C. Arian. III*, il ne l'ignorait cependant pas et il la touche dans le premier traité du même ouvrage, § 46-47, à propos du texte du

1. A noter qu'au chapitre XXX du *Thesaurus* (*P. G.*, 75, 437 C-441 B), chapitre où Cyrille ne s'inspire pas d'Athanase, le problème de la glorification du Christ est encore brièvement traité. A des arguments déjà mis en œuvre au chapitre XXIII : appel à une *économie* particulière, attribution de la glorification au genre humain dans le Christ plutôt qu'au Christ lui-même, Cyrille ajoute une exégèse nouvelle qui a pour effet de supprimer la difficulté en écartant du texte évangélique (*Jo.*, XVII, 5) toute idée de glorification : rappelant les deux significations du mot δόξα qui tantôt est synonyme de τιμή et tantôt de γνῶσις, il traduit le « glorifie-moi » (δόξασόν με) par : « manifeste-moi, fais-moi connaître comme Dieu » (440 BCD).
2. *P. G.*, 75, 1004 C-1061 B.
3. *Heb.*, II, 11-12.
4. *Jo.*, I, 32.
5. *Jo.*, X, 34-36. *P. G.*, 75, 1004 C.

psaume invoqué par les Ariens contre la sainteté essentielle du Fils; « C'est pourquoi Dieu, ton Dieu t'a oint... » (*Ps.* 44, 7-8). Cyrille a repris ce développement dans le *Thesaurus* [1]. Après avoir posé en principe que le Verbe comme tel ne saurait être l'objet d'aucune onction ou sanctification, Athanase, appliquant le texte du psaume au temps de l'Incarnation, attribuait clairement ces dons à la chair du Christ et concluait sans ambages : le Verbe « est dit sanctifié parce qu'il s'est fait homme et que ce qui est sanctifié, c'est son corps » [2]. Le passage parallèle du *Thesaurus* ne parle pas ouvertement de la sanctification de la chair ; Cyrille y affirme que le Verbe a été oint comme homme et que le don de l'Esprit est dit de l'ἀνθρωπότης.

L'argumentation du *Dialogue VI* établit d'abord que la sanctification dont il s'agit dans les textes objectés se rapporte au temps de l'Incarnation et qu'elle s'applique au Verbe quand il est devenu semblable à nous (1005 D-1008 A) ; c'est « fait homme » qu'il reçoit l'Esprit-Saint (1008 BC) ; plus précisément

> ... de même qu'existant depuis toujours avec le Père, il reçoit la filiation par l'Esprit, à cause de sa similitude selon la chair avec les fils adoptifs.., ainsi il est dit sanctifié, la sainteté atteignant l'humain ou concernant la chair (χωροῦντος εἰς τὸ ἀνθρώπινον ἤτοι περὶ τήνδε τὴν σάρκα), parce que la nature de l'homme ne peut d'elle-même posséder la sainteté [3].

Cyrille prouve en second lieu la thèse de la sainteté essentielle du Verbe divin (1009-1017). Et il conclut: le Fils «fut sanctifié avec nous, en tant qu'homme, oignant lui-même de son propre Esprit son temple particulier ». Il sanctifie ὡς Θεός, il est sanctifié κατὰ τὸ ἀνθρώπινον [4].

On remarquera que Cyrille n'emploie plus ici le mot ἀνθρωπότης : il attribue clairement la sanctification à la « chair », rejoignant la manière de parler d'Athanase dans le *Contra Arianos* [5].

2. Les dons de gloire, de royauté et de domination.

Hermias formule ainsi la seconde thèse arienne :

> Si, disent-ils, le pouvoir de sanctifier paraît inhérent et convient à celui qui seul est Dieu par nature et en vérité, et si le Fils en est apparu détenteur, rien n'empêche de reconnaître ouvertement qu'il est Dieu par nature ; et si nous concédons cela, comme celui qui est Dieu par nature ne manque d'aucun bien, qu'a voulu enseigner votre prétendu Fils et Dieu en révélant sa nature dépourvue de la gloire, de la royauté et de la domination ? Il a dit

1. *Thes.*, XX, *P. G.*, 75, 333 BCD.
2. *C. Arian. I*, § 47, *P. G.*, 26, 109 B.
3. 1008 D.
4. 1017 AB ; cf. 1021 A. *Glaph. in Gen.*, II, *P. G.*, 69, 100 B: quand il s'est fait homme, « alors il a aussi été sanctifié avec nous ».
5. Cf. *De Ador.*, X, *P. G.*, 68, 692 A : « Il faut savoir que, selon la doctrine irréprochable, étant celui qui procure et donne à tous les autres la sainteté comme Dieu avec le Dieu Père, il est sanctifié avec nous selon l'humain... Donc l'onction concerne l'humain et la sanctification est [celle] de la chair qui n'est pas sainte par nature, mais comme par une participation qui vient de Dieu ». Didyme, dans l'*Adv. Eunom. V*, parlait aussi de l'Esprit « qui sanctifie la chair du Seigneur par sa puissance » (*P. G.*, 29, 753 C).

en effet quelque part au Père qui est dans les cieux : « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils », etc... [suit tout le passage de *Jo.*, XVII, 1-8]. Luc a dit aussi dans le livre des Actes, comme en la personne de Pierre : « Que toute la maison d'Israël sache donc avec certitude que Dieu l'a fait Seigneur et Christ [1].

La thèse sera complétée plus loin par l'addition de *Ps.* II, 6 : « J'ai été constitué roi par lui » et de I *Cor.*, XV, 22-26 : ... « puis ce sera la fin, quand il remettra le royaume à Dieu et au Père, après avoir anéanti toute principauté, toute puissance », etc... [2].

La réfutation de Cyrille débute par le rappel du principe de la différence des « temps » [3]. Puis il étudie les trois dons.

C'est dans la Résurrection que le Christ a reçu la *gloire*, lorsque le Verbe a « rempli de sa vie son propre corps » par la vertu de sa propre hypostase [4]. On notera cette manière de décrire la résurrection : tout se passe comme si elle avait consisté dans la réunion du Verbe avec son corps ; le pouvoir de ressusciter est défini un peu plus loin comme celui de « faire triompher de la corruption la chair terrestre » [5].

Ainsi le Christ est glorifié en vertu de son union avec l'ἀνθρώπινον : « il reçoit (la gloire) selon l'union et le concours ineffables que l'on conçoit du Verbe à l'humain », alors que comme Dieu, « hors de la chair », il possède la gloire de toute éternité. Méprisé pour un temps, il retrouve après sa résurrection sa splendeur première. La glorification est une des exigences de sa chair et de l'ignominie inhérente à celle-ci (τὰ τῆς σαρκὸς καὶ τὰ τῆς ἀδοξίας) [6].

Cyrille complète son explication en établissant que le Verbe possède tout en propre ; incarné, il ne peut recevoir que κατὰ τὸ ἀνθρώπινον. En particulier, il a toujours eu la gloire en propre, il est même la gloire du Père [7].

Cyrille explique simultanément les deux autres dons: *royauté* et *domination*, en procédant de la même façon que pour le premier ; il démontre deux thèses : celle de la servitude « économique » supportée par le Verbe dans l'Incarnation et celle de sa κυριότης φυσική comme Dieu. La première peut se résumer ainsi : de même qu'il a enduré la mort selon la chair sans que sa propre nature en fut altérée, de même il a subi l'état de servitude οἰκονομικῶς. Et si, comme la mort, cette condition inférieure a paru l'emporter un moment, finalement elle a

1. *Act.*, II, 36. 1021 BC.
2. 1032 B, 1037 D.
3. Voir *infra*, 3e partie, chap. I, § II.
4. 1024 C. Notons au passage qu'Ed. WEIGL a mal compris ce texte ; il y voit en effet la preuve de ce que, pour Cyrille, « l'*unio hypostatica* est à l'origine de toute communication des idiomes » (*op. cit.*, p. 181). Mais il est bien évident que le mot ὑπόστασις désigne ici la personne divine du Verbe et n'a aucune portée christologique.
5. 1024 D ; cf. *Dial. V*, 964 BC et *De Ador.*, XI, 744 C : le Christ ressuscite « en entourant » son corps de la vie d'en haut.
6. 1025 ABC.
7. 1025 D-1032 A.

été vaincue par la gloire divine que le Verbe n'avait cessé de posséder. C'est en ce sens que le Sauveur a reçu la royauté et la domination quand il est remonté de la bassesse de la condition humaine à la dignité de la nature suprême [1]. Il possédait en effet cette dignité par nature : Cyrille démontre ici longuement la κυριότης φυσική du Fils (1036-1049 A) qui ne reçoit que διὰ τὸ ἀνθρώπινον (1048 C).

Cette argumentation, mis à part le rappel initial de la différence des « temps », ne doit sans doute pas grand'chose à Athanase : l'idée de réduire la glorification du Fils au triomphe de la Résurrection [2], surtout l'insistance sur l'ἀδοξία subie par le Verbe incarné et la victoire remportée finalement par la divinité, ce ne sont pas là des thèmes exploités par l'auteur du *Contra Arianos*. Mais on voit que Cyrille aboutit à la même conclusion qu'Athanase : les dons se ramènent aux ἀνθρώπινα ; le Christ les possède depuis toujours et ne les reçoit qu'au titre de sa chair.

3. Le don de la puissance.

Ils disent donc, affirme Hermias : Celui qui, selon vous, partage le trône du Père et tient le sceptre divin, pourquoi les Écritures divinement inspirées ne proclament-elles pas qu'il possède aussi une puissance propre ? Car le pouvoir d'agir lui vient du Père, comme on peut le voir et l'apprendre par les paroles mêmes du Sauveur. Il a dit en effet : « En vérité je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même s'il ne le voit faire par le Père ; car ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement [3]. » Et encore : « Je ne fais rien de moi-même, mais le Père qui demeure en moi fait lui-même ses œuvres [4]. »

Cyrille néglige dans sa réponse le point de vue de l'Incarnation ; il se contente d'opposer à l'objection arienne une fin de non-recevoir en démontrant que le Fils est par nature la δύναμις du Père et que, s'il ne peut agir sans le Père, ce n'est pas impuissance, mais exigence de la nature divine qui est une [5].

III. L'argumentation du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*.

Le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* fournit en maints endroits à Cyrille l'occasion de réfuter la thèse arienne sur les dons reçus par le Christ. La sanctification du Christ par l'Esprit-Saint et sa glorification par le Père font l'objet des développements les plus

1. 1033 BCD. On va voir aussitôt l'importance que prendra cette explication dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*.

2. Selon Athanase, la glorification du Verbe incarné, c'est la glorification du corps (ou encore la glorification des hommes dans le Christ). Le corps partage la gloire du Verbe, mais l'idée que le Verbe retrouverait sa gloire un moment cachée n'apparaît pas dans le *Contra Arianos*. Elle se rencontre en revanche chez Didyme.

3. *Jo.*, V, 19.

4. Rapprochement de *Jo.*, V, 30 et XIV, 10. *P. G.*, 75, 1049 AB. La même thèse est répétée plus loin : 1057 C.

5. Col. 1049-1061.

importants, mais il est question aussi des dons de la puissance (*Jo.*, III, 35), du jugement (*Jo.*, V, 22), de la vie (*Jo.*, VI, 57), etc. L'argumentation de Cyrille, exclusivement athanasienne dans le *Thesaurus*, enrichie de quelques aperçus nouveaux dans les *Dialogues*, reprend ici ces éléments antérieurs et en ajoute quelques autres, mais sans se trouver profondément modifiée.

Plus volontiers que dans les ouvrages précédents, Cyrille, dans le *Commentaire*, insiste sur le caractère pédagogique, « économique » des paroles du Christ au sujet des prérogatives qu'il tient du Père. Le Christ possède naturellement comme Dieu tout ce qu'il dit avoir reçu ou qu'il demande au Père. Ses paroles, ses prières ont un but pédagogique : en attribuant au Père ce qui en lui dépasse l'homme, le Christ nous apprend à distinguer clairement le double aspect de sa personne. Lorsqu'il affirme : « Tout ce que le Père me donne viendra à moi » (*Jo.*, VI, 37),

... il attribue comme homme au Père la puissance en ce qui convient davantage à Dieu ; il a en effet l'habitude de faire cela, comme nous l'avons déjà dit bien souvent [1].

Et de même quand il dit : « Je vis par le Père » (*Jo.*, VI, 57), il faut se rappeler que

c'est l'habitude du Christ le Sauveur d'attribuer, dans un but utile, à l'action du Père tout ce qui surpasse le pouvoir qui convient à l'homme... Cependant il ne laisse pas de tout opérer avec le Père... Accordant donc à l'économie avec la chair ce qui lui convient, il attribue au Dieu Père ce qui dépasse la puissance de l'homme [2].

L'allusion de cette dernière phrase à « l'économie avec la chair » laisse entrevoir comment se développe ensuite la pensée de Cyrille : en présentant ainsi comme un don du Père ce qu'il possède par nature en tant que Fils de Dieu, le Christ agit d'une manière tout à fait légitime, non seulement à cause du but pédagogique qu'il vise, mais surtout parce que, s'étant fait homme, il a le droit de parler comme un homme. Or, « recevoir est le propre de l'humanité » [3]. On retrouve ici, appliquée par Cyrille au problème des dons, l'argumentation du *Thesaurus* et des *Dialogues* sur l'ignorance du jour du jugement : en vertu de l'Incarnation et de la kénose qui l'accompagne nécessairement et qui est ici soulignée aussi fortement que dans les *Dialogues*, le Christ a le droit de parler comme il le fait, sans qu'on puisse contester son égalité avec le Père et sans qu'on puisse le taxer de mensonge :

Puisqu'il était en même temps Dieu et homme, ayant des deux côtés un

1. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 524 D (I, 479, 1-3).

2. *Ibid.*, 588 AB (I, 538, 22 sq.). Autres applications du même principe : *In Jo.*, XIV, 16, *P. G.*, 74, 256 D (II, 467) ; *In Jo.*, XIV, 24, *P. G.*, 74, 300 C (II, 505) ; *In Is.*, L, 9, *P. G.*, 70, 1096 D-1097 A. Dans son *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, Théodore de Mopsueste formule parfois ce principe : cf. trad. J.-M. Vosté (*Corp. Script. Christ. Orient.*, *Scrip . Syri*, série IV, tome III), p. 82, l. 2 sq. ; p. 115, l. 16-17.

3. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 521 A (II, 701, 22) ; cf. à propos du don du jugement : *In Jo.*, V, 22, *P. G.*, 73, 365 AB (I, 331) ; à propos de la glorification : *In Jo.*, XVII, 2, *P. G.*, 74, 481 D (II, 665) ; *ibid.*, XVII, 6-8, 504 B (II, 684).

pouvoir inattaquable et pouvant, sans prêter au blâme, s'exprimer selon la manière qu'il voulait, il se conformait tout à fait à bon droit à la légèreté de ses auditeurs, présentant souvent à son propre sujet de façon variée ce qui convient à l'homme, comme par exemple : « De moi-même je ne fais rien », et autres choses semblables à celle-là [1].

Les paroles du Christ ne correspondent donc à aucun don réel ? Certaines expressions de Cyrille s'entendraient plutôt d'une simple apparence ou d'une pure manière de parler. Le Christ s'exprime « en quelque sorte plus humblement qu'il ne fallait » quand il attribue ses œuvres à son Père [2] ou qu'il dit avoir reçu de lui la vie [3] ; et plus haut, à propos de la descente du Saint-Esprit sur le Sauveur, Cyrille a employé une formule assez nette : il n'y aurait pas eu abaissement véritable à la condition humaine dans l'Incarnation « si (le Christ) n'avait semblé recevoir comme homme, ou encore souffrir, comme l'un de nous » (εἰ γὰρ μὴ ἔδοξε λαμϐάνειν ὡς ἄνθρωπος, ἢ καὶ πάσχειν, ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν) [4]. Il ne faut cependant pas trop presser de telles expressions ; nous verrons plus loin que Cyrille ne conçoit nullement les souffrances du Christ comme pure apparence.

D'ailleurs, quand il interprète chacun des dons en particulier, Cyrille s'efforce, comme il l'avait fait dans le *Thesaurus* à la suite d'Athanase, puis dans les *Dialogues*, non pas de nier leur réalité, mais de montrer comment ils ne concernent que l'humain, ou l'humanité, ou la chair dans le Christ. Les précisions que nous trouvons dans le *Commentaire* sur le sujet d'attribution des dons ne diffèrent pas de celles que nous avons relevées dans les ouvrages précédents. Une rapide analyse des textes principaux permettra d'en juger.

1. La sanctification du Christ.

Cyrille aborde une première fois le problème de la sanctification du Christ dans son long commentaire du témoignage de Jean-Baptiste : « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et il est demeuré sur lui » (*Jo.*, I, 32) [5]. Il énonce ainsi l'objection arienne :

> Jean, dit-il, a vu l'Esprit descendant du ciel sur le Fils et [celui-ci] possède une sainteté acquise ; car il reçoit évidemment parce qu'il ne possédait pas [6].

La réponse de Cyrille comporte trois parties : démonstration de la sainteté essentielle et parfaite du Fils à l'aide d'arguments variés qui se retrouvent dans le *Thesaurus* et les *Dialogues* [7] ; puis explication du texte évangélique en fonction de l'Incarnation [8] ; enfin, retour de

1. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 852 AB (II, 54, 23 sq.).
2. *In Jo.*, V, 36-37 : *P. G.*, 73, 409 B (I, 373, 24-25).
3. *In Jo.*, V, 26-27 : *P. G.*, 73, 384 A (I, 347, 10-11).
4. *In Jo.*, I, 32-33 : *P. G.*, 73, 208 B (I, 185, 11-13).
5. *In Jo.*, I, 32 : *P. G.*, 73, 193 D sq. (I, 174 sq.).
6. *Ibid.*, 197 C (I, 177, 12-14).
7. 197 C-204 C (I, 177-182).
8. 204 D-209 C (I, 182-186).

l'argumentation sur le plan trinitaire et démonstration de l'unité essentielle qui existe depuis toujours entre le Fils et l'Esprit-Saint [1].

Dans la seconde partie de sa réponse où il explique la descente de l'Esprit sur le Fils « en rapportant sagement tout à son obéissance, c'est-à-dire au mode de l'incarnation » [2], Cyrille développe le thème sur lequel il insistait déjà dans le *Thesaurus* : c'est pour nous que le Christ reçoit l'Esprit et c'est nous qui sommes sanctifiés en lui.

Lorsque le Verbe de Dieu s'est fait homme, il reçoit du Père l'Esprit, comme l'un de nous, ne recevant pas quoi que ce soit pour lui-même proprement, car il est lui-même le dispensateur de l'Esprit, [mais] recevant comme homme afin de garder pour la nature [humaine] et d'enraciner de nouveau en nous la grâce perdue... Il reçoit donc l'Esprit pour nous à travers lui-même [3]...

Comme il est mort selon la chair pour nous donner la vie, « ainsi reçoit-il l'Esprit à cause de nous, afin de sanctifier toute la nature » [4].

Plus loin, Cyrille indique au passage une seconde explication attribuant plus précisément la sanctification à l'ἀνθρωπότης, en termes identiques à ceux qu'il avait employés dans le *Thesaurus* au sujet de l'ignorance du Christ :

Ayant essentiellement en lui-même son propre Esprit, il est dit recevoir comme homme, gardant à l'humanité le rang qui lui convient et s'appropriant avec elle à cause de nous ce qui lui est inhérent [5].

Le commentaire de *Jo.*, VII, 39 : « Il dit cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui, car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'était pas encore glorifié », fournit à Cyrille l'occasion de revenir au témoignage de Jean-Baptiste relatif à la descente de l'Esprit sur le Christ et d'en faire à nouveau l'exégèse. Des deux explications avancées à propos de *Jo.*, I, 32, il ne retient plus ici que la première : c'est pour nous que le Christ reçoit, c'est nous qui recevons en lui, et il l'appuie sur la solidarité du Christ avec toute la nature humaine, c'est-à-dire avec tout le genre humain. Citant *Ps.* II, 7 : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui », Cyrille explique :

Celui qui est Dieu avant les siècles, engendré de lui, il (le Père) le dit engendré aujourd'hui, afin qu'en lui il nous confère l'adoption, car l'humanité toute entière était dans le Christ, en tant qu'homme ; ainsi (le Père) est dit donner l'Esprit au Fils qui le possède en propre afin que nous, nous acquérions l'Esprit en lui [6].

Et Cyrille insiste :

Le Monogène ne reçoit donc pas l'Esprit-Saint pour lui-même..., mais puisque, devenu homme, il avait en lui toute la nature [humaine], afin de

1. 209 C-213 A (I, 186-190).
2. 204 C (I, 182, 14-16).
3. 205 D-208 A (I, 184, 18 sq.).
4. 208 B (I, 185, 5 sq.).
5. 209 C (I, 187, 20 sq.) : cf. *Thes.* XXII, 369 A.
6. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 753 B (I, 692, 24 sq.) : le texte de Migne est fautif.

la redresser toute entière en la ramenant à son ancien état... Le Christ n'a pas reçu l'Esprit pour lui, mais plutôt pour nous en lui, car tous les biens nous parviennent par lui [1].

C'est ce que répète encore la conclusion du développement :

Il est oint à cause de nous et il est dit recevoir l'Esprit comme homme, acquérant la participation aux biens divins non pas pour lui, mais pour la nature de l'homme, comme nous l'avons enseigné plus haut [2].

Il reste cependant une difficulté sur laquelle portait précisément l'objection arienne. Sans doute est-ce en tant que chef de l'humanité que le Christ peut être dit sanctifié, mais n'est-il pas par là lui-même sujet de cette sanctification ? Le commentaire de *Jo.*, XVII, 19 : « Je me sanctifie moi-même pour eux » oblige Cyrille à envisager cet aspect du problème.

Ayant rappelé que le Fils possède par essence l'Esprit de sainteté, notre Docteur propose une première exégèse qui écarterait d'emblée la difficulté : ἁγιάζειν signifie ici sacrifier, consacrer, offrir [3]. Mais il n'insiste pas et, revenant au sens habituel du mot, il explique, dans une terminologie nettement athanasienne, comment le Christ a pu parler de sa propre sanctification.

De même qu'étant la Vie, le Sauveur est mort pour nous donner la vie, et de même qu'étant juste, il s'est fait péché pour nous mériter la justification, ainsi

... étant saint par nature comme Dieu et donnant à toute la création de trouver dans la participation à l'Esprit-Saint permanence, consistance et sainteté, il est sanctifié à cause de nous dans l'Esprit-Saint, non pas qu'un autre le sanctifie, mais opérant par lui-même la sanctification de sa propre chair. Il reçoit son Esprit et le prend en tant qu'homme, mais il se le donne comme Dieu. Il a fait cela pour nous, non pour lui, etc. [4].

Ainsi le Christ est à la fois l'auteur et le sujet de sa sanctification. Il y a en lui le Verbe qui sanctifie et la chair qui est sanctifiée. Et Cyrille rappelle ici qu'il ne faut pas en ces matières considérer le Verbe « nu encore et comme séparé de l'humanité sanctifiée », mais voir le Fils « à la fois Dieu et homme » sans « juger inadmissible ce qui convient à l'humanité, bien que ce soit rapporté à la personne de l'unique Fils par nature, je veux dire : du Christ » [5].

Il en est, poursuit Cyrille, de la sanctification du Christ comme de sa mort. Celle-ci n'a pas été étrangère au Verbe car le corps qui est mort était bien le sien propre ; le Verbe toutefois ne l'a pas subie en tant que Dieu, mais seulement « selon la chair ». Ainsi peut-on dire que

1. *Ibid.*, 753 C (I, 693, 4 sq.) ; cf. 756 B (I, 694).
2. 760 A (I, 697, 24 sq.).
3. *P. G.*, 74, 544-545 (II, 721-723). Cf. Theod. Mops., *op. cit.*, p. 228.
4. *Ibid.*, 548 AB (II, 724).
5. 548 D (II, 725).

le Verbe est sanctifié, car il s'est approprié le corps terrestre qui a besoin d'être sanctifié :

Puisque la chair n'est pas sainte en elle-même, elle fut sanctifiée aussi dans le Christ, le Verbe qui habite en elle sanctifiant par le Saint-Esprit son temple propre et le transformant en l'énergie de sa propre nature. C'est pourquoi, en effet, le corps du Christ est considéré saint et sanctifiant, en tant que, comme je viens de le dire, devenu temple du Verbe uni à lui corporellement selon l'expression de Paul [1].

Le Christ était saint avant son baptême dans le Jourdain ; cependant

... nous concevons que la chair a été sanctifiée par l'Esprit, le Verbe saint par nature et né du Père oignant en lui son propre temple à la ressemblance des autres créatures.

Exégèse que Cyrille applique en passant à *Ps.* XLIV, 8 : « C'est pourquoi Dieu, ton Dieu t'a oint... [2]. » Il termine en soulignant qu'il faut attribuer tout cela « aux nécessités de l'humanité [i. e. de la condition humaine] et à l'attitude (σχῆμα) semblable à la nôtre qui convient [au Verbe incarné] », et il rappelle encore que c'est pour nous que le Verbe s'est sanctifié, afin que la sainteté se répande sur tout le genre humain [3].

Dans ce commentaire de *Jo.*, XVII, 19, Cyrille revient donc à une explication très athanasienne de la sanctification du Christ, tout en en maintenant la portée « économique » extrinsèque. Ce qui est sanctifié dans le Verbe incarné, c'est son corps, ou sa chair, ou son temple. Et il faut noter que c'est de cette sanctification du corps du Christ par le Verbe qui habite en lui que Cyrille part dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* pour élaborer sa théologie de l'Eucharistie. Sanctifié par le Verbe, le corps du Christ devient sanctifiant pour ceux qui y communient :

Le corps même du Seigneur était aussi sanctifié par la puissance du Verbe uni (à lui), et ainsi il est rendu efficace pour nous en vue de l'eulogie mystique, de sorte qu'il peut même nous inculquer sa propre sainteté, etc. [4].

La doctrine eucharistique se rattache ainsi étroitement chez saint Cyrille à la théologie de l'Incarnation, comme aussi à celle du Saint-

1. 549 ABC (II, 725-726). Cf. *ibid.*, 29 C (II, 260, 14-17) : « Nous disons qu'il a été sanctifié avec nous aussi humainement quand il devint chair ; car sa chair fut sanctifiée, recevant le Verbe qui lui est uni et n'étant pas sainte par nature. » Même explication dans un fragment sur *Jo.*, X, 36, publié par M. J. Reuss d'après le *Cod. Athon. gr. Lavra B* 113 (*Biblica*, vol. 25, fasc. 2-3, 1944, p. 208).

2. 549 D (II, 727, 5 sq.).

3. 552 A (II, 727, 16 sq.). Un peu plus loin, à propos de *Jo.*, XVII, 20-21, Cyrille résumera ainsi sa pensée : le Christ a été les prémices de notre sanctification, « sanctifiant par son propre Esprit son temple particulier et toute la création produite par lui, à laquelle il convient d'être sanctifiée.... Nous sommes tous sanctifiés en lui » : 560 A (II, 735, 5 sq.).

4. *P. G.*, 74, 528 BC (II, 707, 2 sq.) ; cf. *P. G.*, 73, 500 C sq. (I, 457 sq.), 520-521 (I, 475-476), 561 (I, 515-516), 585 CD (I, 537-538), 601 BC (I, 551). La théologie de l'Eucharistie esquissée dans ces textes est un élément assez neuf dans l'œuvre de Cyrille ; c'est un des apports les plus originaux du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* par rapport aux écrits antérieurs de l'évêque d'Alexandrie.

Esprit, car c'est par la grâce du Saint-Esprit que le Christ a sanctifié son corps et c'est cette grâce qui nous est communiquée par le sacrement.

2. La glorification du Christ.

Les passages du *Commentaire* concernant la glorification du Fils par le Père [1] développent simplement le thème qu'esquissaient déjà les *Dialogues*: celui du *retour* du Verbe à sa gloire première un moment estompée dans l'abaissement de l'Incarnation [2]. La prière que le Christ adresse à son Père n'a pas pour objet une gloire nouvelle, mais la gloire naturelle qui lui est dûe et qu'il possède de toute éternité [3] De cette gloire il s'est volontairement dépouillé dans l'Incarnation, mais le Père la lui rendra, selon l'épître aux *Philippiens*, II, 5 sq., texte qui sert ici de base à l'argumentation de Cyrille. Le Christ est donc glorifié en ce sens que peu à peu il retrouve son état de gloire, par la manifestation progressive de sa divinité jusqu'à la glorification finale de sa chair elle-même [4]. Glorifié par ses miracles [5], glorifié par le nombre de plus en plus grand de ceux qui le reconnaissent et l'adorent comme Fils de Dieu [6], le Christ fait éclater sa gloire. à partir de sa passion [7] et la consacre par sa résurrection et son ascension. Comme dans les *Dialogues*, c'est de préférence à la Résurrection du Christ que Cyrille rattache sa glorification et celle-ci apparaît alors dans sa chair elle-même [8].

1. Notamment : *In Jo.*, XVII, 1 : *P. G.*, 74, 476 sq. (II, 660 sq.) ; *In Jo.*, XVII, 4-5 : 489 sq. (II, 671, sq.).
2. Voir *ibid.*, 477 BCD (II, 661) ; et encore : *P. G.*, 74, 153 BC (II, 378-379), 313 A (II 516-517), 373 D (II, 570), etc.
3. *P. G.*, 74, 492 AB (II, 673) ; cf. 493 C (II, 676, 10 sq.).
4. *P. G.*, 74, 496 CD (II, 677, 24 sq.) : « Il réclame donc le recouvrement de sa gloire propre avec la chair..., ramenant ainsi son propre temple à la gloire qui lui est inhérente depuis toujours, bien plus : s'y ramenant aussi lui-même avec sa propre chair, à cause de laquelle avait jusqu'alors duré l'ignominie. »
5. *P. G.*, 74, 152 CD (II, 377) ; 477 CD (II, 661).
6. *P. G.*, 74, 153 BC (II, 379), 477 CD (II, 661), 481 A (II, 664).
7. Cyrille fait même parfois assez curieusement consister la glorification du Christ dans sa passion : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 153 A (II, 378, 6 sq.). Cette idée se retrouve dans deux fragments sur *Jo.*, XII, 23 et *Jo.*, XII, 28 que nous donnent les chaînes : *P. G.*, 74, 84 D (II, 311, 11 sq.) et 89 D-92 C (II, 318-320). Le second de ces fragments développe assez longuement le thème : δόξα δὲ ὁ σταυρός, pour expliquer une leçon rare de *Jo.*, XII, 28 Δόξασόν σου τὸν Υἱόν, qu'il cite à côté de la leçon courante : Δόξασόν σου τὸ ὄνομα.. Bien que ce fragment voisine avec des scholions inauthentiques ou douteux (voir ci-dessous, p. 129 sq.) et que par ailleurs je ne connaisse pas chez Cyrille d'autres cas de mention d'une double lecture à propos d'un texte du Nouveau Testament, il semble cependant que ce fragment a pu appartenir au *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean.* — L'idée que la Passion du Christ est déjà sa glorification se retrouve chez Didyme (*De Trinit.*, III, *P. G.*, 39, 961 B *De Spir. Sancto*, *P. G.*, 39, 1063 A) et chez Théodore de Mopsueste : *op. cit.*, p. 220.
8. *P. G.*, 74, 153 AB (II, 378).

CHAPITRE III

LE PROBLÈME DES « PASSIONS » DU CHRIST

Si grande soit la place qu'a tenu dans l'argumentation des Ariens la question des dons reçus par le Christ, ce n'était cependant pas là pour les orthodoxes la source des difficultés les plus redoutables et ce n'est pas non plus dans la réfutation de ces objections que l'historien trouve les données les plus instructives sur leur christologie. Autrement intéressant à cet égard se révèle le problème des sentiments humains éprouvés par le Christ. En feuilletant les Évangiles, les Ariens relevaient tel aveu du Sauveur : « Mon âme est troublée », telle prière : « Père, que ce calice s'éloigne »..., ou encore telle notation du narrateur : « Jésus frémit en esprit et se troubla »... Ils soulignaient le caractère psychologique de ces émotions diverses : crainte, trouble, tristesse, etc., et dès lors il leur était facile de trouver là un argument en faveur de leur conception du Verbe : c'est l'âme du Christ qui se révèle passible dans les Évangiles ; or, dans le Christ, c'est le Verbe qui joue le rôle d'âme ; l'imperfection du Verbe est donc évidente. Niant la présence d'une âme humaine dans le Verbe incarné, les Ariens en concluaient logiquement que dire : l'âme du Christ est troublée, c'est dire : le Verbe est troublé.

Saint Cyrille s'est efforcé de réfuter sur ce point les hérétiques une première fois au chapitre XXIV du *Thesaurus*, en utilisant directement la solution proposée par saint Athanase dans son *Contra Arianos*. Puis, négligeant d'y revenir dans les *Dialogues*, il a de nouveau abordé le problème en plusieurs endroits du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* [1]. Pour la connaissance de la christologie de saint Cyrille, ces textes sont parmi les plus importants.

I. Le problème des passions du Christ d'après le *Thesaurus*.

Pour comprendre le chapitre XXIV du *Thesaurus* [2], il faut se reporter au *Contra Arianos* de saint Athanase qu'ici encore Cyrille suit de très près. Le problème des passions du Christ était soulevé par la seconde des thèses ariennes citées au § 26 du *Contra Arianos III* ; cette thèse invoquait trois textes pour prouver que le Fils n'est pas par nature la Puissance du Père : « Mon âme est troublée » (*Jo.*, XII, 27),

1. Dans ses commentaires sur l'Ancien Testament, Cyrille ne se pose pas le problème des passions du Christ. Il énumère cependant celles-ci à deux reprises pour montrer que le Sauveur était vraiment semblable à nous en tout : *Glaph. in Ex.*, II, *P. G.*, 69, 476 CD et *In Is.*, *P. G.*, 70, 1172 CD. Les deux textes mentionnent des passions psychologiques (le premier parle de la tristesse, tandis que le second cite *Jo.*, XII, 27, *Mc.*, XIV, 34 et *Mt.*, XXIV, 37), mais sans aucun commentaire.

2. *P. G.*, 75, 389 D-401 B.

« Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne » (*Mt.*, XXVI, 39), «Ayant ainsi parlé, Jésus fut troublé en son esprit » (*Jo.*, XIII, 21). Ces textes étaient évidemment choisis de manière à poser le problème sur le plan psychologique. M. Richard a montré comment toute l'argumentation de saint Athanase tend à déplacer la question et à la ramener sur le plan purement corporel. Dès le début du § 54 [1], cette tendance se manifeste ; l'auteur du *Contra Arianos* y rappelle l'objection arienne en ces termes :

Voilà (disent-ils) qu'il a pleuré et qu'il a dit : «Mon âme est troublée» et qu'il a demandé que le calice s'éloigne. Comment donc, s'il a dit cela, est-il Dieu et Verbe du Père [2] ?

La mention des larmes du Christ est le fait d'Athanase ; le texte hérétique n'en parlait pas, ne soulignant à dessein que les faiblesses psychologiques du Sauveur. Ce glissement d'un plan à l'autre ne fera que s'accentuer dans la suite de l'argumentation [3].

Or de toute évidence c'est d'après cette image déformée que Cyrille dans le *Thesaurus* se représente la thèse des hérétiques. Le titre du chapitre XXIV énumère comme objectés par les « ennemis du Christ » les textes suivants : *Jo.*, XI, 35 : « *Il pleura* », puis *Jo.*, XII, 27 et *Mt.*, XXVI, 39, et enfin *Mt.*, XXVI, 38 : « Mon âme est triste ». La mention des trois premiers est directement inspirée de la phrase du *Contra Arianos*, § 54 citée plus haut ; le quatrième texte dont ne parle ni le texte arien du *Contra Arianos III*, ni Athanase, est une addition de la part de Cyrille. Plus loin, après avoir exposé le principe de l'impassibilité du Verbe, il énonce ainsi l'objection :

Celui qui a pleuré, a craint, a été triste, comment sera-t-il Dieu par nature ? De telles choses en effet sont propres aux hommes [4].

S'il ajoute la mention d'un sentiment psychologique, Cyrille, qui ne s'est pas reporté au texte arien du *Contra Arianos*, § 26, maintient celle des larmes, trompé en cela par son modèle. Ce déplacement initial du problème, qui était intentionnel chez Athanase, est chez Cyrille l'effet de sa trop grande fidélité à sa source [5].

Dans l'ensemble de son chapitre Cyrille suit celle-ci de très près, en la paraphrasant toutefois fort librement. Il en modifie légèrement le plan : tandis qu'Athanase étudiait successivement l'abandon du Christ par son Père (§ 56), sa crainte de la mort et le trouble de son âme (§ 57), Cyrille traite d'abord de la crainte (396 D-397 D), puis de l'abandon (397 D-400 A) et enfin du trouble (400 A-401 B). Ceci s'explique par le fait qu'il omet pratiquement le développement où Athanase traite directement de l'abandon et qu'il se contente de paraphraser,

1. La réfutation de la thèse arienne sur les passions se trouve aux § 54-58 du *C. Arian. III*.
2. *C. Arian. III*, *P. G.*, 26, § 54, 436 B.
3. Voir M. Richard, *art. cit.*, p. 32-33.
4. *P. G.*, 75, 392 D.
5. Athanase n'ayant pas cherché à expliquer le texte le plus difficile objecté par la thèse arienne : « Jésus fut troublé en son esprit » (*Jo.*, XIII, 21), Cyrille n'en parle pas non plus dans le *Thesaurus*.

en s'inspirant accessoirement de ce premier exposé, la brève allusion au même problème qui figure au § 57, col. 444 B et se place effectivement entre l'explication de la crainte et celle du trouble. D'ailleurs déjà chez saint Athanase la parole du Christ sur l'abandon est considérée surtout comme une manifestation de la crainte (apparente) de la mort.

1. L'ARGUMENTATION PRÉLIMINAIRE [1]. — Avant d'en venir à l'examen détaillé des textes objectés, Athanase établissait que le Verbe comme tel était impassible. Joignant ensuite avec insistance à la mention des faiblesses psychologiques du Christ celle de ses larmes [2], puis de ses fatigues, de ses souffrances et autres infirmités corporelles [3] et ne parlant même plus que de celles-ci, il les attribuait finalement toutes sans distinction au corps : les Ariens « entendant qu'il a pleuré et *autres choses semblables* auraient dû reconnaître que ce sont là propriétés du corps » [4].

La rédaction de Cyrille présente dans l'exposé parallèle du chapitre XXIV les caractéristiques que nous avons relevées au chapitre XXII : les expressions un peu osées d'Athanase sont adoucies, transformées en formules plus générales, plus facilement acceptables. Par exemple, l'auteur du *Thesaurus* omet le développement où son prédécesseur expliquait que le Verbe pouvait subir les larmes, la faim et les autres ἴδια τοῦ σώματος parce qu'il avait pris un corps ou une chair passibles (σῶμα παθητόν, σάρκα παθητήν) [5], et il lui substitue une explication selon laquelle le Verbe incarné devait se révéler à la fois comme vraiment Dieu et comme vraiment homme ; c'est pourquoi, conclut-il, « il accorde au corps et à l'humanité (τῷ σώματι καὶ τῇ ἀνθρωπότητι) de subir les (passions) inhérentes à la nature même » [6].

Plus loin, Athanase écrivait : « Entendant qu'il a pleuré, a sué, a souffert, ils ne considèrent pas le corps ; mais à cause de cela, ils mettent au nombre des créatures celui par qui a été faite la créature » [7]; Cyrille transpose ainsi cette phrase :

Trouvant encore dans les Évangiles tout ce qu'il a, comme homme, ou subi ou paru dire, comme : Il pleura, et : Il fut triste, et les choses semblables à celles-là, ils (les hérétiques) ne les rapportent pas à l'*humanité* (ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα), mais, les attribuant aussitôt au Verbe, ils démontrent qu'il n'est pas Dieu celui qui les subit [8].

1. *Thes.*, 389 D-396 D ; cf. *C. Arian. III*, § 54-56.
2. *P. G.*, 26, 436 C, 437 C, 440 C.
3. *Ibid.*, 440 C.
4. *Ibid.*, 440 B.
5. *Ibid.*, § 55, 437 C, 440 A.
6. *P. G.*, 75, 393 C.
7. *P. G.*, 26, § 55, 440 A.
8. *P. G.*, 75, 396 A.

Ailleurs, alors qu'Athanase écrit : « Entendant qu'il a pleuré et autres choses semblables, (il fallait) dire que c'étaient des (passions) propres au corps » [1], Cyrille paraphrase ainsi :

Quand de nouveau tu entends dire à son sujet : il pleura, il fut triste, il eut peur, il commença à être angoissé, pense encore qu'il est homme en même temps qu'il est Dieu et attribue à l'*humanité* (τῇ ἀνθρωπότητι) ce dont elle est redevable [2].

On voit comment Cyrille fait de l'ἀνθρωπότης plutôt que du σῶμα le sujet des passions, et aussi comment dans l'énumération de celles-ci, il évite les faiblesses trop purement physiques (sueur, fatigue) et maintient toujours la mention des faiblesses psychologiques.

Mais que sa pensée soit au fond très peu différente de celle d'Athanase, la suite immédiate du dernier texte cité l'indique nettement. Cyrille poursuit :

En effet, puisqu'il avait pris *un corps mortel et corruptible*, sujet à de telles passions, il s'approprie nécessairement *avec la chair* les passions de celle-ci et, comme elle les subit, il est dit les subir lui-même. Ainsi en effet nous disons qu'il a été crucifié et qu'il est mort, alors que *c'était la chair qui subissait cela*, non pas le Verbe proprement et en lui-même, car il est impassible et immortel [3].

Il n'est pas douteux que Cyrille ne ramène ici les passions qu'il venait d'énumérer (pleurs, tristesse, peur, angoisse) au rang des passions du corps ou de la chair, telles que la crucifixion et la mort.

Ne pourrait-on pas cependant objecter la suite immédiate du texte où l'auteur fait allusion au mécanisme psychologique humain ? Cyrille poursuit en effet :

Nous interprétons donc ces paroles en toute orthodoxie en attribuant à la divinité les [paroles] divines et en appliquant à la chair les [paroles] dites à cause d'elle et comme venant d'elle par les mouvements naturels [qui se produisent] en nous ; l'esprit (ὁ νοῦς), ayant la perception (αἴσθησις) de ceux-ci, fait jaillir par la langue ce qui est chuchoté (τὰ ψιθυριζόμενα) intérieurement d'une manière invisible et silencieuse [4].

Cette explication curieuse et, on l'avouera, assez énigmatique, dont nous ne trouvons trace chez Cyrille dans aucun autre texte antérieur à 429, s'inspire certainement d'un système philosophique auquel elle emprunte probablement son vocabulaire. On ne saurait en tout cas y voir l'affirmation d'une psychologie humaine du Christ, car rien n'indique que Cyrille transpose dans le Verbe incarné l'existence du νοῦς, sujet de la perception, dont il parle ; en outre, le contexte, et notamment les lignes qui précèdent immédiatement ce passage, attribuent formellement les passions à la chair. Tout ce qu'on peut tirer de cette explication, c'est que les passions dans le Christ sont des

1. *P. G.*, 26, § 56, 440 B.
2. *P. G.*, 75, 396 C.
3. *P. G.*, 75, 396 CD.
4. 396 D.

mouvements de la chair que l'élément spirituel perçoit et exprime. Mais quel est cet élément spirituel ? Un νοῦς distinct du Verbe ou le Verbe lui-même ? [1].

2. L'EXAMEN DÉTAILLÉ DES TEXTES. — a) *La crainte.* — Cyrille consacre trois paragraphes [2] au problème de la crainte éprouvée par le Christ devant la mort : « S'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi » (*Mt.*, XXVI, 39). Le premier retient du *Contra Arianos III*[3], le principe selon lequel le Christ a voulu en s'incarnant *mêler* (συγκεράσας; Cyrille ajoute ἀναμίξας) ses propriétés divines à nos faiblesses, afin de communiquer à notre nature sa vigueur divine. Il reprend ensuite l'explication d'Athanase : la preuve que le Verbe ne craignait pas la mort, c'est qu'il la voulait.

Quand donc il (le Verbe) apparaît craignant la mort et disant : S'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi, pense encore que la chair qui craint la mort apprenait, étant portée par le Verbe, à ne plus subir cela [à savoir : la crainte de la mort]. Il disait en effet à son Père : Non pas comme je veux, mais comme tu veux.

On retrouve ici la σὰρξ δειλιῶσα d'Athanase ; la crainte est le fait de la chair. Cyrille commente ainsi cette idée :

D'une part en effet, lui-même (le Verbe de Dieu) ne craignait pas la mort, en tant qu'il est Verbe et Dieu, mais il avait hâte de poursuivre jusqu'au bout l'économie. Car c'était là la volonté du Père. D'autre part, il manifeste aussi le refus de mourir, parce que la chair repousse naturellement la mort. C'est pourquoi, voulant apprendre à l'humanité à ne plus songer à ses instincts (τὰ αὐτῇ προσόντα), mais à chercher la volonté de Dieu, il dit comme homme : Non pas comme je veux, mais comme tu veux. A cause de cela en effet on voit qu'il ajoute aussi : L'esprit est prompt, mais la chair est faible.

L'hésitation devant la mort est donc une révolte de la chair, ou encore une réaction instinctive de l'ἀνθρωπότης. Ce dernier terme est évidemment employé ici dans un sens général : la nature de tout homme, comme le mot σάρξ dans l'expression parallèle citée plus haut : « la chair qui craint la mort apprenait, étant portée par le Verbe, à ne plus subir cela ».

Les deux autres paragraphes du *Thesaurus* montrent, d'après le *Contra Arianos III* [4], que le Christ n'a pu craindre la mort, lui qui donne aux autres la force de la mépriser, mais qu'il était nécessaire que le Sauveur portât nos passions pour nous en libérer :

1. Voici comment plus tard SÉVÈRE D'ANTIOCHE commente le texte du *Thesaurus* : « De même que donc dans la constitution de l'homme tout entier, c'est l'esprit qui parle, bien qu'il profère des mots comme venant de la chair, ainsi aussi dans l'incarnation divine, c'est le Dieu Verbe qui parle et à qui est attribuée la passion, bien que la passion apparaisse dans la chair douée d'âme et d'esprit et que les mots procèdent comme venant d'elle et la concernant. » (*Contra Gramm.*, III, 6. Trad. LEBON, t. V, p. 54).

2. *P. G.*, 75, 396 D-397 C. Cf. *C. Arian. III*, § 57, 441 B-444 A.

3. § 57, 441 C.

4. § 57, 444 A.

De même que la mort n'eût pas été abolie s'il n'était mort, ainsi de chacune des passions de la chair. En effet, s'il n'eût craint, la nature n'eût pas été délivrée de la crainte ; s'il n'eût été triste, elle n'eût pas été affranchie de la tristesse ; s'il n'eût été troublé, elle n'eût jamais été libérée de cela. Et appliquant le même raisonnement à chacune des choses accomplies humainement, tu trouveras les passions de la chair en mouvement dans le Christ, non pour qu'elles dominent comme en nous, mais pour que, dominées, elles soient abolies par la puissance du Verbe habitant la chair ...

On remarquera que Cyrille ne va pas jusqu'à parler d'une « prétendue crainte », comme le faisait Athanase. La crainte du Christ reste pour lui quelque chose de réel, mais elle n'affecte que la chair ; c'est une des τῆς σαρκὸς πάθη , comme la tristesse et le trouble.

b) *L'abandon.* — Cyrille traite la question en un paragraphe [1]. Comme nous l'avons noté, il développe l'allusion qu'Athanase faisait à ce problème après avoir parlé de la crainte de la mort : « Humaines en effet étaient les paroles : Que le calice s'éloigne, et : Pourquoi m'as-tu abandonné ? mais divinement le même faisait s'éclipser le soleil et ressusciter les morts » [2]. C'est uniquement cette idée que Cyrille retient pour expliquer l'abandon du Christ, et du développement consacré plus haut par Athanase à l'examen du problème [3] il ne garde que la fin : la description des prodiges accomplis et l'aveu des spectateurs : celui-ci était vraiment Fils de Dieu. La solution est donc celle-ci : le Christ voulait paraître vraiment Dieu et aussi vraiment homme ; «et c'est pour cette raison qu'il dit ce qui convient à un homme : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? et : Que le calice s'éloigne de moi ». Mais en même temps, les prodiges qu'il accomplissait manifestaient en lui le Dieu incarné (Θεὸς ἐνανθρωπήσας).

Le Christ *a dit* qu'il était abandonné ; qu'à cette parole ait correspondu un sentiment réel, Cyrille, semble-t-il, ne le pense pas ; aucun indice positif ne le suggère ; le *Thesaurus* ne fait que paraphraser l'idée du *Contra Arianos.* Dans le développement du § 56 omis par Cyrille, la solution d'Athanase était plus nette et plus radicale : il posait en principe que même comme homme, le Sauveur ne pouvait avoir été abandonné [4]. Il enlevait donc d'emblée au sentiment d'abandon tout caractère tant soit peu objectif. Cyrille ne le suit pas jusque là, de même que, plus haut, il n'a pas été jusqu'à parler d'une prétendue

1. *P. G.*, 75, 397 C-400 A. M. G. Jouassard, dans son article : L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles (*Revue des Sciences Religieuses*, t. V, 1925, p. 620-621), a étudié brièvement la position de saint Cyrille. Mais il ne la considère que dans la discussion de l'évêque d'Alexandrie avec Nestorius et interprète notre texte du *Thesaurus* en fonction de cette controverse. Or il est évident, et M. Jouassard le montre parfaitement, que l'objection avait une toute autre portée dans la bouche de Nestorius et dans celle des Ariens. C'est contre ces derniers qu'argumente ici Cyrille avec Athanase, et c'est en fonction de l'objection arienne qu'il faut interpréter son texte.
2. *C. Arian. III*, § 57, 444 B.
3. *Ibid.*, § 56, 440 C-441 B.
4. *Ibid.*, 441 A. Voir M. Richard, *art. cit.*, p. 33-34.

crainte. Sa pensée reste volontairement en deçà de celle d'Athanase. Mais on ne peut dire qu'elle s'en écarte. Cyrille adoucit les contours de la solution, il ne repose pas le problème.

c) *Le trouble.* — Comme Athanase, Cyrille achève son exposé sur les passions du Christ par l'examen de *Jo.*, XII, 27 : « Maintenant, mon âme est troublée [1]. » C'était là l'un des plus puissants arguments des Ariens, car il posait de toute évidence le problème sur le plan psychologique. Athanase, faisant abstraction d'une psychologie humaine du Christ, et voulant maintenir à tout prix l'impassibilité du Verbe, avait dû mettre tout son effort à ramener à un mouvement purement corporel le trouble dont parlait le texte évangélique : solution théologiquement bien peu satisfaisante, mais très intéressante pour l'histoire du dogme car elle éclaire parfaitement la christologie apsychique, pourrait-on dire, d'Athanase [2]. L'examen de la solution apportée par Cyrille aura le même intérêt : celui de nous éclairer d'une manière précise sur la christologie du *Thesaurus* et de situer celle-ci par rapport à celle du *Contra Arianos*.

Cyrille expose sa solution en trois paragraphes. Le premier rappelle tout d'abord un principe général : si le Verbe s'est fait homme, ce n'est pas pour parler et agir uniquement en Dieu comme avant l'incarnation (ἐνανθρώπησις), mais pour parler aussi en homme en vertu de la μετὰ σαρκὸς οἰκονομία. Il ne faut donc pas se scandaliser de l'entendre parler à la manière humaine ; il a le double pouvoir de parler comme Dieu et de parler comme homme.

Puis, venant à l'application, Cyrille reproduit en partie le raisonnement d'Athanase :

Il a dit en effet humainement : Maintenant mon âme est troublée, mais aussi divinement : J'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre [3]. Le fait d'être troublé est donc une passion propre à la chair ; le pouvoir de donner et de reprendre (sa vie) est l'œuvre de la puissance du Verbe.

Ces lignes reproduisent à peu près textuellement le passage correspondant du *Contra Arianos* ; toutefois, Cyrille cite exactement *Jo*, X, 18, sans remplacer αὐτήν par τὴν ψυχήν μου comme le fait Athanase. Quant au reste de l'explication de celui-ci (notamment la citation de *Ps.* XV, 10 : « Tu n'abandonneras pas mon âme dans l'enfer, tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption »), il la néglige et termine son raisonnement en concluant que, lorsque le Verbe dit quelque chose divinement, il faut penser « au Verbe habitant dans la chair » ; quand il parle en homme, il faut se souvenir qu'il s'est fait homme à cause de nous et qu'il dit ce qui convient à la condition humaine (τῇ ἀνθρωπότητι).

1. *P. G.*, 75, 400 B-401 B. *C. Arian. III*, § 57, *P. G.*, 26, 444 BC.
2. Cf. M. Richard, *art. cit.*, p. 36-37.
3. *Jo.*, X, 18.

Des deux textes mis par Athanase en parallèle avec *Jo.*, XII, 27, Cyrille ne retient donc que le premier ; il néglige le second : *Ps.* XV, 10, et le commentaire de celui-ci où Athanase nous révélait sa conception de la mort du Christ. Nous aurions été heureux de connaître la pensée de Cyrille sur ce même point et de savoir si, pour lui, comme pour son prédécesseur, la mort du Christ avait consisté dans la séparation du Verbe et de son corps [1]. Il ne nous en dit malheureusement rien de précis. De deux autres passages du *Thesaurus*, il ressort que la mort du Christ n'a en rien altéré le Verbe, car c'est le corps qui est mort [2], c'est la chair qui a subit la mort [3]. Et comme Cyrille l'explique ailleurs, le Verbe s'est réellement approprié la mort de sa chair [4]. Mais comment la chair est-elle morte ? En se trouvant séparée du Verbe, ou en étant abandonnée par l'âme humaine qui l'animait ? On ne sait [5]. On notera cependant avec intérêt que, s'inspirant presque textuellement de deux passages du *Contra Arianos*, Cyrille attribue au Verbe lui-même, séparé de son corps évidemment, la descente aux enfers :

Comment n'est-il pas au delà de toute impiété de dire qu'il a craint l'Hadès, lui au seul aspect de qui les gardiens de celui-ci furent frappés de stupeur, etc. [6].

Cette idée était très significative chez Athanase [7] et corroborait pleinement sa conception de la mort du Christ ; peut-être a-t-elle la même portée chez Cyrille.

L'argumentation de Cyrille, dans le premier paragraphe qu'il consacre au trouble éprouvé par le Christ, revient donc à dire que, celui-ci, en vertu de son incarnation, pouvait parler tantôt en Dieu, tantôt en homme et que c'est en homme qu'il s'exprime quand il se dit troublé, tandis que c'est en Dieu qu'il s'attribue le pouvoir de donner sa vie et de la reprendre. Ainsi réduit à l'essentiel, l'argument n'apparaît pas moins faible chez Cyrille que chez Athanase ; le premier comme le second esquive la difficulté en profitant de l'équivoque possible sur le mot ψυχή et en réduisant le trouble éprouvé par le Christ à une « passion propre à la chair », que le Christ subit parce qu'il s'est fait homme.

Notons ici que dans un passage non athanasien du *Thesaurus* [8]

1. Voir M. Richard, *art. cit.*, p. 36-37.
2. *Thes.*, XV, *P. G.*, 75, 281 C.
3. *Ibid.*, XXIV, 396 D. Cf. *Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 633 A : « la mort de la sainte chair ».
4. *Glaph. in Ex.*, II, *P. G.*, 69, 480 AB.
5. Il ne ressort non plus rien de bien clair du commentaire de *Jo.*, XIX, 30 : « Jésus... inclinant la tête rendit l'esprit. » Le Christ, explique Cyrille, subit la mort « selon la chair » ; il incline la tête en mourant, parce que les nerfs se relâchent quand s'en va le πνεῦμα ou la ψυχή qui maintenait l'unité et la tension dans la chair. L'expression « il rendit l'esprit » signifie que le Christ remet son âme à son Père » : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 668 D-669 AB (III, 96-97). Cf. *De Ador.*, X, *P. G.*, 68, 697 B.
6. *Thes.*, XXIV, *P. G.*, 75, 392 A. Cf. *C. Arian. III*, § 54, 437 A et § 56, 441 A.
7. Voir M. Richard, *art. cit.*, p. 37. Le texte le plus caractéristique chez Athanase est *Ad Epict.*, 5-6. Pour Cyrille, voir encore : *Hom. Pasch. I*, *P. G.*, 77, 425 B ; *Glaph. in Gen.*, II, *P. G.*, 69, 93 A ; VI, 321 A ; *In Zach.*, IV, *P. G.*, 72, 149 C.
8. *Thes.*, X, 120 B-121 A.

Cyrille fait encore allusion à ce problème, sans le pousser à fond malheureusement. Expliquant que parmi les textes de l'Écriture concernant le Fils, les uns s'appliquent au Verbe avant l'Incarnation, les autres au Verbe fait homme, il donne comme exemple de cette seconde catégorie le texte suivant : « Mon âme est troublée et elle est triste ». Il ajoute : « Est-ce qu'on estimera que la tristesse et le trouble affectent la nature divine et que celle-ci est dominée par la crainte de la mort ? » On regrette que Cyrille ne donne pas un commentaire plus détaillé ; il se borne à affirmer que le sujet des sentiments en question n'est pas le Verbe comme tel. Quel est-il donc ? Le contexte suggère que le Christ a dit cela « en tant qu'homme », parce qu'il était « dans la chair », « dans l'humanité », mais on ne sait si Cyrille considère ces sentiments comme étant vraiment d'ordre psychique ou se ramenant à une émotion physique. Il est cependant assez significatif qu'il juge nécessaire de mettre en garde son lecteur contre une application de ces textes, où il est formellement question de l'âme du Christ, au Verbe lui-même. On soupçonne bien que sa pensée profonde n'est pas ici autre qu'au chapitre XXIV.

Les deux paragraphes qui terminent ce chapitre XXIV et où Cyrille poursuit son argumentation sur le trouble éprouvé par le Christ, ne sont plus inspirés du *Contra Arianos* de saint Athanase. Le premier d'entre eux [1] développe un argument de portée générale dont l'idée fondamentale se retrouve d'ailleurs fréquemment chez Athanase : par son Incarnation, le Verbe nous a communiqué ses prérogatives divines en assumant nos infirmités humaines, « les passions de la chair ». Observons que pour résoudre une difficulté qui se place sur le plan psychologique, Cyrille invoque un principe où il n'est question que de « passions de la chair ».

Le dernier paragraphe [2] revient au problème particulier du trouble ressenti par le Sauveur :

Dieu dit quelque part par les saints prophètes, accusant les gens d'Israël de certains péchés : « Ils ont fait passer leurs enfants par le feu, chose que je ne leur ai pas ordonnée et que je n'ai pas conçue dans mon cœur [3]. » Et encore comme (s'adressant) à Jérusalem : « Tu m'as affligé en toutes ces choses [4]. » Et encore au sujet d'autres fautes : « Est-ce que je ne m'irriterai pas devant ces choses, dit le Seigneur, et mon âme ne se vengera-t-elle pas d'un tel peuple [5]. » Or, comme il est évident pour tous que c'était le Verbe de Dieu qui disait ces choses dans les prophètes, que feront les ennemis du Christ ? Lui attribueront-ils une âme et un cœur et diront-ils qu'il a été dominé par la passion de la douleur et celle de la colère, afin qu'il paraisse n'avoir rien de plus qu'un homme, le Verbe de Dieu qui est au-dessus de

1. 400 CD.
2. 400 D-401 B.
3. *Jer.*, XIX, 5.
4. *Jer.*, XIX, 13.
5. *Jer.*, IX, 9.

toute nature créée et est égal au Père ? Mais peut-être éviteront-ils cela et affirmeront-ils que ces choses ont été dites par le Verbe en figure et par condescendance.

Cette première partie de l'argument rappelle un raisonnement analogue avancé par saint Athanase : quand à propos des questions posées par le Christ, l'auteur du *Contra Arianos* faisait intervenir les interrogations attribuées à Dieu dans l'Ancien Testament, après avoir cité quelques-unes de celles-ci, il ajoutait :

Que voyez-vous d'absurde ou d'étrange, pour ainsi vous obstiner, en ce que le Fils, en qui Dieu alors interrogeait, ce même Fils maintenant aussi, revêtu de la chair, interroge les disciples comme homme [1] ?

L'argument d'Athanase et celui de Cyrille sont basés sur cette idée que si, avant l'Incarnation, le Verbe a pu prononcer des paroles qui en apparence étaient signes d'imperfection, à plus forte raison, une fois incarné, le pouvait-il comme homme. Et le parallélisme suggère que dans ce second cas encore l'imperfection n'était qu'apparente. Voyons si c'est bien la conclusion à laquelle aboutit Cyrille.

Après avoir montré que les textes de l'Ancien Testament où le Verbe parlait des sentiments de son cœur ou de son âme n'avaient qu'un sens purement analogique, il applique ainsi la chose à la parole du Christ :

Si donc, avant sa venue, nous gardons au Fils de Dieu disant ces paroles la dignité qui lui convient, affirmant qu'il était sans douleur, ni colère, ni aucune passion, quand bien même il feint de les subir parce que c'est utile, comment n'est-il pas absurde, lorsqu'il est devenu homme et est descendu dans la chair sujette à ces passions, de ne pas lui accorder de demeurer impassible en disant ces choses, puisque ces (passions) appartiennent par nature à la chair qu'il a assumée, à cause de nous, avec tout ce qui lui est par nature inhérent ? Or c'est le propre de l'humanité (ἀνθρωπότητος δὲ ἴδιον) de pleurer, d'être troublée, d'être angoissée, de repousser la mort et de subir les (passions) semblables à celles-là.

Tel est le dernier argument de Cyrille. En rapprochant ainsi les paroles du Verbe dans l'Ancien Testament et celles du Christ dans l'Évangile, sur quel point fait-il porter la comparaison ? Sans aucun doute sur celui-ci : dans les deux cas, c'est le Verbe, en tant que Verbe, qui parle, comme s'il était passible ; en réalité, il ne subit aucune passion et ses paroles ne doivent donc pas être interprétées littéralement. Semblable comparaison suppose évidemment qu'une interprétation littérale aboutirait dans les deux cas à attribuer des passions au Verbe lui-même ; autrement dit, quand le Christ avoue : Mon âme est troublée, littéralement cela signifie : le Verbe est troublé. C'est bien là ce que sous-entendaient les Ariens ; et, comme Athanase dans le *Contra Arianos*, Cyrille ici encore se place sur le même terrain qu'eux. Les hérétiques envisageaient la question dans une perspective christologique du type Verbe-chair ; au lieu d'attaquer cette position même

1. *C. Arian. III*, § 50, 429 A.

du problème, Cyrille, comme Athanase, l'adopte. Comment échappera-t-il alors à la conclusion que les hérétiques, logiques avec eux-mêmes, n'hésitaient pas à tirer ?

Ce ne sera pas en poussant plus loin la comparaison qu'il a ébauchée, car les textes de l'Ancien Testament avaient une portée purement analogique et anthropomorphique ; le Verbe parlait, comme le dit Cyrille, « en figure et par condescendance », ou encore « parce que c'était utile ». Il n'en est pas de même de la parole du Christ rapportée par l'Évangile ; ici il y a un trouble réel. Comment l'expliquer ? La solution de Cyrille reste celle d'Athanase : c'est là une des passions de la chair dans laquelle le Verbe est descendu ; c'est une des exigences de la condition humaine qu'il a revêtue, comme les pleurs, l'angoisse, la crainte. Dans cette explication, on cherche vainement la trace d'une psychologie humaine du Christ ; tout est ramené cette fois encore aux πάθη τῆς σαρκός.

Note. — Nous avons volontairement souligné les quelques différences de vocabulaire et d'expression qu'on relève entre le chapitre XXIV du *Thesaurus* et le développement correspondant du *Contra Arianos*. Il ne faudrait cependant pas en exagérer l'importance. Une petite statistique, facile à faire, montre que dans l'ensemble du chapitre, Cyrille emploie, pour parler des passions du Christ, une terminologie fort voisine de celle d'Athanase, et qu'en particulier les formules volontairement atténuées citées plus haut ne manifestent nullement chez lui une répugnance à parler de la « chair » du Verbe incarné. Pour permettre d'en juger, voici un relevé des termes caractéristiques employés dans les § 54-57 du *C. Arian. III* et dans le chapitre XXIV du *Thesaurus*.

	Contra Arianos	*Thesaurus*
σῶμα	16 fois	2 fois
σάρξ	18 —	27 —[1]
en particulier : πάθη σαρκός	1 —	5 —
ἴδια τῆς σαρκός	3 —	
ἀνθρωπότης	1 —	5 —[2]
ὡς ἄνθρωπος	2 —	6 —
ἀνθρωπίνως	3 —	5 —
ἀνθρωπινώτερον		2 —
τὰ ἀνθρώπινα	3 —	2 —
τὰ ἀνθρώπῳ πρέποντα		2 —

Si Cyrille semble éviter le mot σῶμα, il emploie sans scrupule son équivalent σάρξ ; ἄνθρωπος et ses dérivés reviennent sous sa plume un peu plus souvent que sous celle d'Athanase. Au total, les différences sont minimes et l'on peut dire que le *Thesaurus* parle en traitant des passions du Christ un langage sensiblement identique au langage du *Contra Arianos*. Cette constatation

1. Le mot est de plus employé une fois dans un sens général : genre humain : col. 397 A.
2. Ajouter également un emploi du mot au sens de genre humain : 397 A.

n'est pas sans importance ; elle permet d'apprécier combien dans tout ce chapitre, malgré la liberté plus grande qu'ailleurs de sa paraphrase, Cyrille demeure au fond très près de la pensée d'Athanase.

II. Quelques textes des *Dialogues sur la Trinité*.

Cyrille n'aborde pas, nous l'avons dit, le problème des passions du Christ dans le *Dialogue VI*, et nulle part dans le reste de l'ouvrage on ne trouve la moindre mention d'une objection arienne de ce genre. Un petit nombre de textes isolés ont cependant quelque rapport avec cette question.

A plusieurs reprises, Cyrille justifie le principe athanasien de la différence des « temps » par les conséquences absurdes auxquelles on aboutit si on le rejette : ne pas distinguer les temps, c'est être amené à attribuer au Verbe comme tel des infirmités telles que la faim, le sommeil, la fatigue [1], la mort et les souffrances de la Passion [2]. On remarquera qu'il ne s'agit là que d'infirmités corporelles.

Mais ces textes n'ont pas un caractère exclusif ; Cyrille n'admet-il pas ailleurs des faiblesses psychologiques dans le Christ ? Un passage du *Dialogue V* nous fournit la réponse. Cyrille y distingue les deux états du Verbe et les caractérise par les propriétés inhérentes à l'un et à l'autre. Après avoir indiqué les prérogatives divines du Fils il énumère les faiblesses attachées à sa condition humaine. Il les désigne par l'expression : τὰ σαρκὸς ἤτοι διὰ τὴν σάρκα ; et voici quelles elles sont :

L'impalpable est devenu palpable... L'invisible est devenu visible... En effet, quand, où et comment Dieu est venu visiblement à nous... si ce n'est quand le Monogène se fit homme, et que celui que ne voit aucune créature se montra visiblement par la chair, et fut fatigué du chemin lorsqu'il passa par la ville des Samaritains, et de plus, eut besoin de nourriture corporelle, bien qu'il donne la force aux affamés, selon la parole du prophète ? Celui en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être, est dit avoir été avec nous jusque dans la mort de la chair.

Telles sont, par opposition aux attributs divins qui sont « au-dessus de notre nature », les faiblesses « qui ont un sens (ὑπόληψις ?) terrestre et humain » et qu'il faut interpréter οἰκονομικῶς [3].

Au *Dialogue IV*, Cyrille avait énuméré d'une manière analogue les « propriétés de la chair » (τὰ σαρκὸς ἤτοι διὰ τὴν σάρκα) : le Verbe

... devint soumis à la loi, visible et palpable, un peu au-dessous des anges, et il fut compté parmi les malfaiteurs, conduit comme une brebis à la tuerie et il subit ainsi une mort pitoyable [4].

Aucune mention dans ces textes de faiblesses d'ordre psycholo-

1. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 680 D.
2. *Dial. III*, 816 D-817 A ; *Dial. VI*, 1024 AB.
3. *Dial. V*, 937 BCD.
4. *Dial. IV*, 913 B. Cf. *Dial. VI*, 1024 A.

gique [1]. On ne trouve une allusion à celles-ci que dans deux brefs commentaires que Cyrille nous donne de *Heb.*, V, 7-8 : « C'est lui qui dans les jours de sa chair, ayant avec de grands cris et avec larmes offert des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort et ayant été exaucé pour sa piété, a appris, tout Fils qu'il est, par ses propres souffrances, ce que c'est qu'obéir. » Dans un premier passage [2], Cyrille souligne que saint Paul attribue au Christ des prières et des larmes « aux jours de sa chair »,

... c'est-à-dire, quand le Verbe, qui est Dieu, s'est fait chair selon les Écritures, et n'est pas devenu dans un homme comme dans les saints.

Écartant ainsi le schéma Verbe-homme, Cyrille n'entend les faiblesses dont parle l'Apôtre que de la chair au sens strict [3].

Plus loin, il commente ainsi le même texte :

Considère la condition de l'humanité (τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον). Ce n'est pas en effet l'empreinte du Père qui est morte [4]. Puisque c'est aussi dans les jours de la chair qu'eut lieu la supplication, la peur est le fait de la chair et la crainte de la mort proprement celui de l'humanité [5].

Cyrille fait ici à la fois de la σάρξ et de l'ἀνθρωπότης le sujet des sentiments humains éprouvés par le Christ. Le second terme inclut-il l'idée d'une psychologie humaine ? Rien ne l'indique positivement

III. Les passions du Christ dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean.*

Saint Cyrille n'est-il pas arrivé à l'idée d'une psychologie humaine du Christ avant que s'engage la controverse avec Nestorius ? Pour répondre à cette question, il faut examiner les textes du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* où notre Docteur reprend le problème des passions du Christ et, sans nier la réalité de celles-ci [6], cherche à les expliquer autrement que par le Λόγος παθητός des Ariens [7].

La lecture de ces textes montre d'abord que le vocabulaire de Cyrille est resté dans ce domaine celui du *Thesaurus* et des *Dialogues* ; couram-

1. Rappelons qu'une énumération contenue dans les *Glaphyres* est à ce point de vue plus complète, tout en ne parlant que de passions de la chair : après la Résurrection « nous ne le connaissons plus (le Christ) selon la chair, ou étant encore dans les passions de la chair, je veux dire : les passions naturelles et non coupables. Car avant la précieuse croix, il est dit avoir eu faim, avoir souffert de la fatigue du chemin et avoir été triste » (*Glaph. in Ex.*, II, *P. G.*, 69, 476 CD).
2. *Dial. I*, 681 C.
3. Cf. Didyme, *De Trinit.*, III, 21, *P. G.*, 39, 916 AB.
4. Allusion à *Heb.*, I, 3.
5. *Dial. V*, 976 A.
6. Noter cependant quelques expressions curieuses qu'Athanase lui-même n'employait pas : « s'il n'avait pas paru (ἔδοξε) recevoir comme homme ou aussi souffrir comme l'un de nous, comment pourrait-on montrer qu'il s'est humilié ?» (*In Jo.*, I, 32-33, *P. G.*, 73, 208 B : I, 185, 11-13). Cf. *ibid.*, *P. G.*, 73, 429 A (I, 392, 27-28) : le Verbe « feignait (συνεσχηματίζετο) se conformer à nos faiblesses ».
7. *In Jo.*, I, 32-33, *P. G.*, 73, 201 C (I, 180, 16-17).

ment il attribue les passions à « la chair » ou à « l'humanité » [1]. En outre, l'exégèse de *Jo.*, IV, 6 où l'évangéliste mentionne la fatigue du Christ, révèle que Cyrille, à ce point de son travail, se représente toujours l'objection arienne comme il se la représentait dans le *Thesaurus*; il ne donne pas d'énoncé de cette objection, mais tout son commentaire du verset suppose évidemment que les Ariens tiraient argument de cette faiblesse toute physique contre la divinité du Verbe, et Cyrille a beau jeu de montrer qu'il ne s'agit là que d'une faiblesse du corps, non du Fils de Dieu comme tel [2].

Jusqu'ici notre Docteur n'a donc pas encore vu le caractère exclusivement psychologique de l'objection soulevée par les Ariens au sujet des passions du Christ. Assimilerait-il cependant encore aussi nettement que dans le *Thesaurus* toutes ces passions à des faiblesses corporelles ? En plusieurs endroits de son *Commentaire*, Cyrille est amené à reprendre la question de la crainte et du trouble éprouvés par le Christ. Mais il est nécessaire ici de distinguer parmi les textes ceux qui nous sont parvenus par la tradition directe et ceux que nous ne connaissons que par les chaînes et dont par conséquent l'authenticité est moins sûre.

1. Textes appartenant a la tradition directe.

Dans les livres du *Commentaire* qui nous ont été conservés intégralement, Cyrille n'aborde que deux fois le problème des passions : d'abord à propos de *Jo.*, VI, 38-39 (livre IV), puis dans l'exégèse de *Jo.*, XIII, 21 (livre IX).

Expliquant le premier de ces textes : « Je suis descendu du ciel pour faire, non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé », Cyrille montre que le Christ a subi sa passion volontairement, mais que s'il avait pu nous sauver sans de telles souffrances, il les aurait évitées. Il cite à l'appui de cette affirmation la prière du Sauveur : « Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi. » Et voici comment Cyrille justifie cette appréhension du Verbe incarné devant la souffrance et la mort :

Comme Dieu, le Verbe était immortel et incorruptible et, étant la vie même par nature, il ne pouvait craindre la mort : voilà qui est, je crois, tout à fait évident pour tous. Mais il accorde à la chair, en tant qu'il est dans la chair, de subir ce qui lui est propre et il [lui] permet de trembler devant la mort désormais imminente, afin qu'il apparaisse homme en toute

1. Par exemple *In Jo.*, III, 12-13 : citant au passage les faiblesses « convenant à la chair seule » et que le Verbe s'approprie, Cyrille écrit : « Il craint et s'émeut et est tourmenté au temps de la Passion et s'attribue, comme s'il souffrait lui-même, les passions convenant à l'humanité seule » (*P. G.*, 73, 249 CD : I, 224).

2. « Est-ce que vous allez nous présenter le Seigneur des puissances comme défaillant et attribuerez-vous la fatigue du chemin au Monogène lui-même (né) du Père, afin que désormais il soit aussi considéré passible celui qui ignore la passion ? Ou refuserez-vous à bon droit de penser ainsi et appliquerez-vous à la seule nature du corps des griefs de ce genre en disant que la fatigue convient à l'humanité plutôt qu'au Verbe en tant qu'il est et qu'on le considère nu et en lui-même ? », etc. : *P. G.*, 73, 293 AB (I, 265, 18 sq).

vérité... Tu vois comment la nature de l'homme, et [cela] dans le Christ lui-même, se révèle, pour ce qui est d'elle, faible ; mais elle est ramenée par le Verbe qui lui est uni à la vigueur qui convient à Dieu [1]...

La crainte de la mort reste donc aux yeux de Cyrille une révolte de la chair, normale dans la nature de l'homme. Mais au livre IX, dans le commentaire de *Jo.*, XIII, 21 : « Jésus fut troublé en esprit », notre exégète est obligé d'envisager le problème sous son aspect psychologique. C'était dans des textes comme celui-là que les Ariens, soulignant la portée proprement psychologique des termes inspirés, croyaient trouver leurs arguments les plus solides contre la divinité du Verbe [2]. Pour résoudre la difficulté, Cyrille commence par rappeler la « grossièreté » (παχύτης) de notre langage humain quand il s'agit des réalités divines. C'est ainsi que l'Écriture parle de la haine ou de la colère de Dieu, alors que la substance divine n'est le sujet d'aucune passion. Notre Docteur poursuit :

Le divin évangéliste dit donc ici aussi que le Christ a été troublé en esprit, appelant trouble le mouvement de l'esprit dans son aversion pour le mal ; en effet, il n'est pas possible, à ce qu'il semble, de s'exprimer autrement. Il est assurément naturel aussi que la chair, ne supportant pas le mouvement de la divinité, frémisse quelque peu, souffre l'attitude du trouble et montre les signes de la colère, comme en vérité il est écrit aussi au sujet de Lazare que « Jésus, frémissant en lui-même, entra dans le sépulcre ». Car de la même manière que là il a appelé frémissement la violente menace contre la mort, ainsi a-t-il désigné ici le mouvement contre le traître impie par le mot trouble [3].

Si cette explication a l'avantage de ne pas réduire l'émotion décrite dans un texte trop précis à un simple phénomène corporel, elle ne se place pas pour autant, on le voit, sur le plan psychologique. Le πνεῦμα dont parle l'évangéliste, c'est le Verbe. Celui-ci est dit « troublé » par anthropomorphisme : c'est une manière d'indiquer la réaction de la nature divine, le «mouvement de la divinité » devant le mal qu'elle a en horreur. Ce trouble n'a-t-il aucun caractère émotionnel ? Si, l'émotion est dans la chair dont le frémissement manifeste extérieurement le mouvement profond de la divinité.

Cyrille parvient ainsi à rendre compte du texte évangélique qui parlait d'une émotion réelle et intérieure. Il y a un trouble réel : dans le corps ; ce trouble est provoqué par un mouvement intérieur : l'aversion du Dieu Verbe pour le mal.

1. *In Jo.*, VI, 38-39, *P. G.*, 73, 532 AB (I, 487, 4 sq). Ce passage est à comparer avec le développement parallèle du *Thesaurus* analysé plus haut : *P. G.*, 75, 396 D-397 A (cf. *supra*, p. 118). L'exégèse de Cyrille n'a pas varié.

2. Rappelons que parmi les textes objectés dans les thèses ariennes citées par Athanase dans son *Contra Arianos III*, § 26, figurait *Jo.*, XIII, 21. Athanase, nous l'avons dit, n'avait pas expliqué ce texte, non plus que Cyrille dans ses deux premiers traités contre les Ariens.

3. *In Jo.*, XIII, 21, *P. G.*, 74, 136 ABC (II, 363). Même exégèse et même rapprochement avec la résurrection de Lazare chez Théodore de Mopsueste, qui ajoute l'interprétation de τῷ πνεύματι par : « dans l'Esprit-Saint ». Voir son *Commentaire sur saint Jean*, *Corp. script. christ. orient.*, série 4, tome III, trad. J.-M. Vosté, p. 185, l. 19, sq.

2. Fragments des livres VII et VIII.

La partie de l'Évangile de saint Jean que Cyrille commentait dans les livres VII et VIII de son ouvrage [1] contient encore des textes difficiles sur le trouble manifesté par le Christ. Ce sont d'abord, dans le récit de la résurrection de Lazare, ces notations de l'évangéliste : « Jésus... frémit en esprit et se troubla » (*Jo.*, XI, 33), « Jésus donc, frémissant de nouveau en lui-même, se rendit au sépulcre »... (*ibid.*, 38). Et plus loin c'est la parole du Sauveur lui-même, déjà commentée par Cyrille dans le *Thesaurus* : « Maintenant mon âme est troublée » (*Jo.*, XII, 27). On ne peut que déplorer la perte du commentaire de ces textes ; les chaînes exégétiques ne nous en ont gardé que des fragments dont il n'est pas toujours superflu de contrôler l'authenticité.

Les fragments sur *Jo.*, XI, 33 et 38 contenus dans l'édition de Pusey [2] semblent bien être authentiques. Nous y trouvons en effet une explication identique à celle que donne Cyrille au livre IX sur *Jo.*, XIII, 21. Un premier fragment sur le verset 33 débute ainsi :

Puisque le Christ, n'était pas seulement Dieu par nature, mais aussi homme, il subit l'humain avec les autres [hommes]. Comme la tristesse commence à s'agiter en quelque manière en lui et que la sainte chair penche à présent vers les larmes, il ne la laisse pas subir cela sans frein, selon notre habitude à nous. « Il frémit dans l'Esprit », c'est-à-dire : il reprend en quelque manière sa propre chair par la puissance du Saint-Esprit, et celle-ci, ne supportant pas le mouvement de la divinité qui lui est unie, tremble et prend l'attitude du trouble. C'est, je crois, ce que signifient les mots : « il se troubla [3].«

Les pleurs de la foule émeuvent Jésus ; cette tristesse, que Cyrille assimile aussitôt à une inclination de la chair vers les larmes, provoque le frémissement de l'Esprit ; celui-ci met un frein à cette émotion et son intervention engendre un nouveau trouble dans la chair. Intervention de la divinité et mouvements de la chair expliquent l'émotion décrite par l'évangéliste. Cette explication est bien dans la ligne de l'argumentation de Cyrille et sans doute Athanase, s'il avait tenté d'expliquer ce texte, ne l'eût pas fait autrement.

Le fragment se poursuit par le développement de quelques idées que nous avons déjà rencontrées dans le *Thesaurus* : le Verbe ne saurait être troublé dans sa nature divine, mais il reprend la chair par l'Esprit afin de lui apprendre à « sentir » ce qui dépasse sa nature propre [4]. Généralisant, notre exégète rappelle que le Verbe s'est fait chair

1. Les livres VII et VIII commentaient *Jo.*, X, 18-XII, 48.
2. Trois fragments sur *Jo.*, XI, 33 (II, 279, 14-281, 12) dont les deux premiers concernent le problème du trouble ; deux fragments sur *Jo.*, XI, 38 (II, 283, 7-21) dont le premier seul concerne ce même problème. Pusey écarte comme douteuse l'une des scholies sur *Jo.*, XI, 33 publiée par Migne (*P. G.*, 74, 53 D-56 A).
3. Pusey, II, 279, 14-280, 3.
4. *Ibid.*, 280, 3-7. Cf. *Thes.*, *P. G.*, 75, 397 A.

... afin de fortifier par l'énergie de son propre Esprit les faiblesses de la chair et de débarrasser la nature [humaine] de toute pensée terrestre pour la transformer en ce qui plaît à Dieu. C'est donc une infirmité de la nature humaine que d'être sujette aux larmes, et cela aussi est aboli avec le reste dans le Christ le premier, pour que nous aussi nous en bénéficions [1].

Dans un second fragment, nous lisons une autre explication plausible du texte :

Ou bien, il faut comprendre ainsi la [phrase] : il frémit en esprit et se troubla, pour : mû de pitié par les pleurs de la foule, il ordonna d'une certaine manière à son propre esprit de vaincre la mort même avant le temps et de ressusciter Lazare [2].

Suivant cette deuxième exégèse, l'émotion notée par l'évangéliste ne comporterait plus rien de physique. Ce serait un mouvement purement intérieur de la volonté divine du Christ prenant, devant le deuil général, la résolution de ressusciter Lazare et en intimant l'ordre à son Esprit [3]. Les termes employés par saint Jean ne sont plus alors que des anthropomorphismes [4].

L'un des deux fragments qui nous restent sur le verset 38 reprend cette idée d'une intervention de la divinité décidant de faire échec à la mort, en la combinant cette fois avec l'explication physique :

Là [ou bien : alors] nous concevons le frémissement comme la volonté avec la motion (qui est) en sa puissance; et (nous concevons) qu'il réprimait assez rudement son chagrin et les larmes prêtes à se répandre à cause de son chagrin [5]. Car comme Dieu, il reprend l'humanité dans un but pédagogique, [lui] ordonnant d'être virile dans l'affliction, ou bien il décide, par un mouvement divin, qu'il faut désormais renverser la puissance de la mort. Et cela il le montre à travers sa propre chair, et le mouvement du corps signifiait le (mouvement) caché au dedans. Et c'est ce que montre l'expression « il frémit », c'est-à-dire : par l'attitude du corps il signifiait le mouvement caché [6].

Explication intérieure, mais non psychologique, qui ne s'écarte pas de la méthode d'argumentation suivie par Cyrille dans le *Thesaurus*.

1. PUSEY, II, 280, 8-14.
2. *Ibid.*, 280, 15-19.
3. Le pouvoir de ressusciter, en particulier quand il s'agit de la résurrection du Christ lui-même, est toujours attribué par Cyrille à l'Esprit du Christ.
4. L'explication de Théodore de Mopsueste est du même type : le frémissement du Christ, c'est la colère divine du Verbe contre les Juifs. Voir THÉOD. MOPS., *In Jo.*, XI, 33, trad. J.-M. VOSTÉ, p. 162, l. 3-6.
5. La mention des pleurs revient encore souvent, on le voit, sous la plume de Cyrille. Entre les fragments relatifs au verset 33 et celui qui concerne le verset 38, il nous reste un texte assez long sur le verset 35 où l'évangéliste dit que « Jésus pleura ». Cyrille croit encore nécessaire d'expliquer qu'il n'y a là rien d'étonnant, car les larmes sont « une passion propre à la chair et qui ne convient pas à la divinité ». Suivent diverses précisions sur le motif de ces larmes : le Seigneur pleure pour essuyer nos larmes à nous, comme il est mort pour nous délivrer de la mort ; il pleure pour ne pas paraître inhumain et réprime aussitôt ses larmes pour nous apprendre à ne pas pleurer les morts plus qu'il ne faut (même remarque un peu inattendue chez THÉOD. MOPS., *op. cit.*, p. 162, l. 13-14) ; enfin, en pleurant Lazare, c'est toute la nature humaine soumise à la mort qu'il pleure (*In Jo.*, XI, 35 ; PUSEY, II, p. 281, 16-283, 3).
6. PUSEY, II, 283, 7-16. Noter que la volonté dont il s'agit est la volonté divine du Verbe et que le mouvement qu'elle commande est un mouvement divin.

Reste l'exégèse de *Jo.*, XII, 27 : « Maintenant mon âme est troublée », que l'on devait lire au livre VIII du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean.* Migne [1] et, avec quelques variantes peu considérables, Pusey [2] publient d'après les chaînes, comme provenant de ce livre VIII, un long texte où l'on trouve successivement un développement sur le trouble de l'âme éprouvé par le Christ (*Jo.*, XII, 27 *a*), puis une explication de sa prière au Père (*Jo.*, XII, 27 *b* : « Père, sauve-moi de cette heure »), et une explication de sa glorification par le Père (*Jo.*, XII, 28 : « Père, glorifie ton nom — ou : ton fils [3]) ; à quoi est ajouté un fragment final sur les passions du Christ en général.

Notons tout de suite deux détails indiquant qu'il ne faut pas se fier ici aveuglément même à l'édition de Pusey : un peu plus haut, le scholion sur *Jo.*, XII, 25 est à restituer à Théodore de Mopsueste [4] ; par ailleurs, le fragment final sur *Jo.*, XII, 27-28 dont nous venons de parler est en réalité un passage du *Thesaurus* [5]. Voilà qui invite le lecteur de Pusey à la prudence. Il semble néanmoins que, pour la partie de notre texte qui concerne la prière du Christ et sa glorification, on puisse se fier aux chaînes et à leurs éditeurs et admettre son attribution à Cyrille [6]. En revanche, il convient d'examiner de très près ce qui nous est donné ici comme le commentaire par Cyrille de *Jo.*, XII, 27 *a*. Voici la traduction du texte publié par Pusey ; nous la divisons en plusieurs sections pour faciliter l'analyse que nous en ferons ensuite.

[*a*] *Maintenant*, dit-il, *mon âme est troublée, et que dirai-je ? Père, sauve moi de cette heure, mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure.* Vois bien encore en ceci, d'une part l'inclination de la nature humaine au trouble et son accessibilité à la crainte, et d'autre part l'impassibilité et l'invulnérabilité totales de l'ineffable puissance divine et son unique orientation vers l'attitude courageuse qui lui convient. Car la pensée de la mort essaye en s'insinuant de troubler Jésus, mais la puissance de la divinité maîtrise aussitôt la passion en mouvement et transforme sur-le-champ en incomparable vigueur ce qui était vaincu par la crainte [7].

[*b*] Nous penserons en effet que dans le Christ Sauveur lui aussi les ἀνθρώπινα étaient en mouvement par une double nécessité. Car il fallait que par eux aussi il parût être homme, né de la femme, non en apparence et en fiction, mais bien plutôt par nature et vraiment, portant tous les ἀνθρώπινα excepté seulement le péché. La crainte et la peur sont en nous des passions naturelles, à ne pas ranger parmi les péchés. Et en outre, les ἀνθρώπινα s'agitaient encore utilement dans le Christ, non pour s'affermir et se développer dans leurs mouvements comme en nous, mais pour être, une fois excités, brisés par la puissance du Verbe, la nature se trouvant transformée,

1. *P. G.*, 74, 88 C-92 D.
2. II, 315, 18-320, 23.
3. « Glorifie ton fils » : leçon rare. L'auteur du texte cite et explique les deux leçons.
4. Pusey, II, 313, 11-21. Voir R. Devreesse, *Revue biblique*, 1927, p. 213.
5. Pusey, II, 320, 13-23 = *Thes.*, XXIV, *P. G.*, 75, 397 C.
6. Pusey, II, 318, 17-320, 12. La mention des deux lectures de *Jo.*, XII, 28 reste cependant curieuse : à ma connaissance, Cyrille ne donne jamais ailleurs dans ses premiers écrits de précisions de ce genre sur les textes du Nouveau Testament.
7. Pusey, II, 315, 18-316, 6 (cf. *P. G.* 74, 88 C 14-D 3).

dans le Christ le premier, en une condition meilleure et divine. Car c'est ainsi et non autrement que pouvait parvenir jusqu'à nous aussi la guérison [1].

[*c*] Dans le Christ, (nos) prémices, la nature de l'homme a été en effet élevée à une nouveauté de vie ; en lui nous avons acquis les (biens) surnaturels. C'est pourquoi il a été appelé second Adam par les divines Écritures. De même que comme homme il a eu faim et a été fatigué, ainsi il éprouve le trouble provenant de la passion comme (quelque chose d') humain. Il n'est pas troublé comme nous, mais seulement autant qu'il est nécessaire pour être amené à la perception (αἴσθησις) de la chose ; ensuite, il remonte aussitôt à la vigueur (εὐτολμία) qui lui convient [2].

[*d*] Par là il est manifeste qu'il a eu aussi une âme raisonnable (ψυχὴ λογικὴ). Car de même que la soif par exemple ou bien l'expérience de quelqu'une des [faiblesses] du même genre est une passion propre à la chair, ainsi le fait d'être troublé par la pensée (μνήμη) du péril peut être une passion de l'âme raisonnable, par laquelle seule s'insinue (?) en nous la pensée au moyen des idées [3]. En effet, le Christ, sans être encore sur la croix elle-même, subit par avance le trouble, parce qu'il a prévu l'avenir et qu'il a été amené par la réflexion (λογισμός) à la pensée de ce qui va se produire. Car la passion de la crainte, nous ne l'entendons ni de la divinité impassible ni assurément de la chair ; c'est en effet aux réflexions (λογισμοί) de l'âme et non à la chair qu'appartient cette passion. Si l'être doué d'une âme irrationnelle est aussi troublé et agité, il n'est pourtant pas amené à craindre par la pensée ou parce qu'il prévoit par la réflexion la souffrance future ; mais quand il lui arrive d'être aux prises avec les maux eux-mêmes, alors même il réalise avec peine la perception du danger présent. Mais le Seigneur est troublé, non de ce qu'il voit, mais de ce qu'il a dans la pensée et de ce à quoi il s'attend. Et le Christ ne dit pas non plus : Ma chair est troublée, mais : mon âme, repoussant [à l'avance] l'insinuation des hérétiques. Et si tu objectes que Dieu a dit aussi dans l'Ancien Testament aux Juifs : « Mon âme hait vos jeûnes et votre paresse et vos fêtes » et des quantités de choses semblables, nous dirons qu'il use plutôt de nos manières (de parler) par condescendance envers nous, de même qu'il attribue abusivement (καταχρηστικῶς) [4] un visage, des yeux et les autres membres à l'incorporel. Mais après l'incarnation, si nous donnons le même sens à ses paroles, il n'était donc qu'une image, une apparence et une ombre, non un homme

1. *Ibid.*, 316, 6-19 (88 D 3-89 A 5).

2. *Ibid.*, 316, 19-317, 7 (89 A 5-14). L'emploi du terme αἴσθησις ne suppose pas nécessairement que l'auteur du texte pense à un trouble de nature proprement psychologique dans le Christ. Les considérations qui précèdent ne vont nullement en ce sens, et par ailleurs l'αἴσθησις peut fort bien être dans le Verbe. Selon Plotin en effet, l'αἴσθησις est impassible (ἀπαθής) parce que de nature intellectuelle. Le Verbe peut avoir l'αἴσθησις du trouble sans souffrir de celui-ci. C'est pourquoi nous traduisons « perception » plutôt que « sensation ».

3. Ἣ καὶ μόνη ἡμῖν διὰ τῶν ἐνθυμήσεων ἐπεισκρίνεται μνήμη. Ἐπεισκρίνεσθαι : mot rare ; le *Thesaurus linguae graecae* donne les indications suivantes : « Ἐπεισκρίνω : Immisceo, Indo. Greg. Nyss., vol. I, p. 126 C. Ἐπεισκρίνομαι : Ingredior, Insinuo me. Greg., *De homine* (vol. I, p. 119 E) : καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ προτιμοτέραν ἀποδεικνύουσι τῆς ψυχῆς τὴν σάρκα τῆς ἐπεισκρινομένης τὴν προδιαπεπλασμένην, , i. e. *Bud. interprete* Carnem subeuntis ante se formatam [Rectius, carnem ante formatam praestantiorem anima postea indita. Conf. *ib.* 123 E, 804 C. Pro quo ἐπεισέρχεσθαι, 124 B ut Hesychius [le lexicographe] Ἐπεισκρινόμενον interp. ἐπεισερχόμενον. Hippocr., 380, 49 : Ἡ ἔξωθεν συνεχὴς ἐπεισκριθεῖσα (τροφή)] ». — Liddel and Scott citent Hippocr., *Alim.*, 5 et Sextus Empiricus, *Quest. Pyrrhon.*, 3, 82.

4. On reconnaît là une expression chère à Didyme, reprise parfois par Cyrille.

vraiment, selon l'impie Mani. Le Dieu Verbe s'est donc uni la nature de l'homme tout entière, pour sauver l'homme tout entier. Car ce qui n'a pas été assumé n'a pas non plus été sauvé [1].

[*e*] Ayant dit assurément : elle est troublée, il ne se tait pas, mais il transforme la passion en vigueur (εὐτολμία) et dit à peu près : mourir n'est rien, mais j'ai permis à la chair de craindre afin que je la transforme en vigueur (εὐτολμία). Je suis venu pour rendre la vie aux habitants de la terre ; c'est pourquoi aussi j'ai été sensible à la souffrance [2].

La suite du texte concerne la justification de la prière du Christ et de sa glorification ; nous avons dit que rien ne paraît s'opposer à son authenticité. Mais peut-on admettre sans discussion la partie du texte qu'on vient de lire ? Absolument parlant, il n'est évidemment pas impossible que Cyrille ait pu avant 428 introduire dans son argumentation contre les Ariens l'idée de la psychologie humaine du Christ. La chose vaut néanmoins la peine d'être sérieusement vérifiée, car elle serait assez surprenante. On ne rencontre en effet rien de semblable dans le reste du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* ni bien sûr dans le *Thesaurus* ou dans les *Dialogues*. Jamais jusqu'ici Cyrille n'a eu recours à la psychologie humaine du Christ dans la polémique anti-arienne ; au contraire, sa méthode constante a été d'éviter l'attribution au Christ de faiblesses proprement psychologiques. Et comment expliquer qu'après un exposé aussi net et aussi ferme de l'argument psychologique, notre Docteur n'y fasse plus une seule allusion dans le reste du *Commentaire* et revienne à son ancienne argumentation [3] ? Il faut noter aussi qu'on ne rencontre nulle part dans les écrits de l'évêque d'Alexandrie antérieurs à 428 l'argument sotériologique selon lequel ce qui n'a pas été assumé n'a pas non plus été sauvé [4].

Le vocabulaire même de cette partie du texte n'est pas le vocabulaire habituel de Cyrille. En dehors même du verbe ἐπεισκρίνεσθαι dont l'emploi est exceptionnel dans toute la littérature grecque, on ne rencontre pas ailleurs chez lui un semblable concours de termes de psychologie comme μνήμη (pour désigner la pensée tournée aussi bien vers l'avenir que vers le passé), λογισμός, ἐνθύμησις ; ce qui rend la traduction du texte très difficile même pour qui est familiarisé avec la langue de Cyrille.

Avant de tirer de ce texte des conclusions doctrinales, il convient donc d'en vérifier l'authenticité. Quelles sont ses garanties manuscrites ? Les manuscrits consultés ici par Pusey ne représentent que deux types de chaînes : la chaîne de Cordier et celle de Nicétas (types

1. Pusey, II, 317, 7-318, 10 (*P. G.*, 74, 89 A 14-D 2).
2. *Ibid.*, 318, 11-16 (89 D 2-8).
3. Notamment dans l'explication de *Jo.*, XIII, 21 (l. IX) que nous avons résumée plus haut.
4. Dans son commentaire du *Verbum caro factum est* (*Jo.*, I, 14), Cyrille explique que la chair, ayant perdu l'immortalité par suite du péché, a dû pour être guérie être unie au Verbe vivifiant (*In Jo.*, *P. G.*, 73, 160 BC : Pusey, I, 139). Mais il ne lui vient pas à l'idée d'appliquer le même raisonnement à l'âme.

E et F de M. Reuss) [1]. La chaîne de Nicétas contient tout le texte publié par Pusey, tandis que la chaîne de Cordier ne donne que les sections *bcd* pour reprendre ensuite plus loin [2]. Sur les autres témoins du texte non consultés par Pusey et notamment sur les types C et D de M. Reuss [3], M. l'abbé Richard [4] nous a communiqué les renseignements suivants : le *Cod. Marc.* 27 (type C) donne les sections *bcd* comme la chaîne de Cordier, mais dans une rédaction plus courte ne retenant qu'un certain nombre de phrases choisies [5] : l'auteur a vraisemblablement utilisé le texte de la chaîne de Cordier en l'abrégeant. Dans le *Cod. Vallic. E.* 40, témoin isolé [6], on lit successivement les sections *a* (en résumé), *b*, *c* et *e* (jusqu'au commencement de l'explication de *Jo.*, XII, 28 inclusivement [7]), enfin *d* en résumé assez bref [8]. Ce manuscrit donne donc résumé, le même texte que la chaîne de Nicétas, mais *d* se trouve à une place différente.

L'examen des principaux manuscrits aboutit donc au résultat suivant :

Type F (VIIe s.) [9] (chaîne de *Cordier*)	Type D (IXe s.) (*Vallic. E* 40)	Type C (Xe s.) (*Marc.* 27)	Type E (XIe s.) (chaîne de *Nicétas*)
	a (résumé)		*a*
b	*b*	*b* (résumé)	*b*
c	*c*	*c* (résumé)	*c*
d	*e*	*d* (résumé)	*d*
	d (résumé)		*e*

Il est possible à partir de là d'éclairer l'histoire de notre texte. La chaîne C peut être négligée car elle dérive à peu près certainement de

1. Voir plus haut, 1re partie, chap. IV, les renseignements que nous avons donnés sur les chaînes exégétiques contenant des fragments du *Commentaire* de Cyrille.

2. Le texte de CORDIER reprend p. 318, ligne 26 : καὶ ὅσον οὐδέπω, etc., précédé d'une phrase rédactionnelle et s'achève p. 319, l. 13 :... οὐδέπω ἐδοξάσθη. — Signalons encore que le début de notre texte (sections *a* et *b*) est garanti par des citations anciennes, notamment au Conc. Const. III (680) : voir les indications données à ce sujet par PUSEY, p. 315, notes.

3. C'est-à-dire les « chaînes romaines » : *Cod. gr. Reg.* 9, *Cod. gr. Marc.* 27, *Cod. gr. Vat.* 758 (type C) ; et le *Cod. Vallic. E* 40 (type D). Il faudrait examiner aussi le *Cod. Lavra B* 113.

4. Nous devons en effet aux recherches paléographiques effectuées par notre professeur M. l'Abbé RICHARD et au parti qu'il a su en tirer, la solution de ce problème critique telle que nous allons l'exposer. C'est grâce a son obligeance que nous pouvons présenter ici les renseignements qu'il a rassemblés et les conclusions auxquelles il s'est arrêté.

5. *Cod. gr. Marc.* 27, fol. 334 : inc. οἰησόμεθα — ἡμῖν φυσικά (*P. G.*, 74, 88 D 3-10 : II, 316, 6-12) ; χρησίμως — τρόπον (88 D 11-89 A 5 : 316, 13-19) ; ταράττεται — λογικὴν (89 A 10-14 : 317, 5-8) ; ἴδιον γὰρ ψυχῆς τὸ διὰ μνήμης τῶν δεινῶν — ὑπενέχθη (89 B 1-8 : 317, 10-15) ; οὐκ εἶπεν — συγκατάβασιν (89 C 3-9 : 317, 24-318, 3).

6. Fol. 221 v-222, sous le numéro νθ (59).

7. Exactement jusqu'aux mots ἡ ἐν παντὶ πράγματι δύναμις καὶ δόξα (*P. G.*, 74, 89 D 14 ; II, 318, 22).

8. « (Il faut) savoir que le corps du Seigneur pris de Marie a eu aussi une âme, non pas comme (celle que) possèdent les êtres irrationnels, mais comme les hommes raisonnables. Car la passion de la crainte, nous ne l'entendons ni de la divinité impassible ni de la chair ; c'est en effet aux réflexions de l'âme et non à la chair qu'appartient cette passion. Si les êtres irrationnels sont troublés, c'est de ce qu'ils voient, non de ce qu'ils ont dans la pensée. Mais le Seigneur est troublé, non de ce qu'il voit, mais de ce à quoi il s'attend, je veux dire de l'approche pour lui de la croix ».

9. Les dates indiquées sont celles que propose M. REUSS pour la composition de ces types de chaînes.

la chaîne de Cordier. Il suffit par conséquent de confronter les données de cette dernière, du *Cod. Vallic. E.* 40 et de la chaîne de Nicétas. Des trois côtés nous retrouvons notre fragment *d* relatif à l'âme du Christ, mais différemment placé : ce détail est très important.

Pour rédiger son texte Nicétas a très vraisemblablement eu recours à l'ouvrage même de Cyrille qu'il devait posséder en entier et dont il a reproduit le texte. Mais nous savons aussi qu'il lui arrivait d'utiliser des compilations antérieures en même temps que les œuvres originales des auteurs qu'il citait. Ainsi a-t-il procédé en composant sa chaîne sur saint Luc [1]. Ses sources sont donc d'inégale valeur et son témoignage demande examen. Pour le texte qui nous intéresse, on notera qu'on ne le retrouve tel quel dans aucune des autres chaînes. A le regarder de très près, on constate que le passage sur l'âme du Christ (*d*) coupe un raisonnement suivi et ne paraît pas être à sa place. L'argumentation contenue dans *abc* et dans *e* est tout à fait dans la ligne des précédentes argumentations de Cyrille : le changement de la crainte en vigueur (εὐτολμία) par la puissance du Verbe [2], la justification des ἀνθρώπινα comme manifestation de la réalité de l'Incarnation et comme remèdes à nos propres faiblesses [3], même la mention de l'αἴσθησις qui n'introduit pas nécessairement un élément de psychologie humaine dans le Christ [4], nous avons déjà rencontré tout cela chez notre Docteur. L'affirmation : « Par là il est manifeste qu'il a eu aussi une âme raisonnable » intervient sans transition (ἐκ τούτων n'est qu'un lien rédactionnel) et l'argumentation qui la suit a une allure toute différente. Après quoi l'on revient, sans transition toujours, à l'attribution du trouble à la chair et à son changement en εὐτολμία par le Verbe [5]. Si l'on rapproche la fin de *c* et le début de *e*, la continuité de l'argumentation apparaît avec évidence :

> ... Il n'est pas troublé comme nous, mais seulement autant qu'il est nécessaire pour être amené à la perception de la chose ; ensuite, il remonte aussitôt à la vigueur (εὐτολμία) qui lui convient [...]. Ayant dit assurément : Elle est troublée, il ne se tait pas, mais il transforme la passion en vigueur (εὐτολμία) et dit à peu près : mourir n'est rien, mais j'ai permis à la chair de craindre afin que je la transforme en vigueur (εὐτολμία) ...

Par rapport à son contexte immédiat, le fragment *d* paraît bien dans la chaîne de Nicétas un élément hétérogène qui n'est pas à sa place et dont la présence s'explique sans doute par une interpolation antérieure.

C'est ce que confirme pleinement l'examen des deux témoins qui

1. Voir Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Heracleia*, dans *Texte u. Untersuch.*, t. VII, 4, Leipzig, 1902, p. 75 : Nicétas a utilisé des compilations antérieures, mais en se reportant toujours, du moins pour les auteurs qu'il cite le plus fréquemment, aux textes originaux.
2. Cf. *In Jo.*, VI, 38-39 (livre IV), *P. G.*, 73, 532 B (I, 487, 19).
3. Cf. *Thes.*, XXIV, *P. G.*, 75, 400 CD.
4. Cf. *Thes.*, XXIV, *P. G.*, 75, 396 D : nous avons analysé ce texte plus haut (p.117).
5. Et dans l'explication de la prière du Christ que donne ensuite le texte de Nicétas, l'argumentation reste exactement du même type.

nous restent et qui ont l'avantage d'être indépendants : la chaîne de Cordier et le *Cod. Vallic. E.* 40. Le fait que dans la première le texte s'arrête après *d* suggère qu'il doit y avoir une coupure entre *d* et *e*. Le second manuscrit nous éclaire tout à fait : le fragment *d* s'y trouve pareillement en fin de texte, mais après tout le développement sur le trouble du Christ et même après une partie du développement sur sa glorification (*abce* et la suite). Nous avons ici la preuve certaine que *d* est bien un fragment distinct de l'argumentation cyrillienne sur *Jo.*, XII, 27 contenue dans *abce* et que *c* doit être mis en continuité avec *e*. Le texte de la chaîne de Cordier est donc en réalité composé d'une citation cyrillienne (*bc*) et d'un autre fragment (*d*). Ainsi dans ces deux témoins anciens du texte, le fragment *d* est donné en appendice à un fragment cyrillien.

On comprend dès lors l'ordre des fragments dans la chaîne de Nicétas. Par suite de la disparition d'un lemme ou par suite d'une interpolation antérieure, *d* s'est trouvé dans des chaînes anciennes comme celle de Cordier rattaché à un fragment du *Commentaire* de Cyrille. Utilisant vraisemblablement à la fois l'œuvre originale de l'évêque d'Alexandrie et la chaîne de Cordier et constatant dans cette dernière la présence du fragment *d*, Nicétas a cru que son exemplaire du *Commentaire* était lacuneux et a intercalé *d* à la place où il le trouvait, c'est-à-dire à la suite de *c* ; après quoi, il a repris le texte du *Commentaire* au point où il l'avait laissé.

Il n'est d'ailleurs pas impossible que, bien avant son insertion dans les chaînes, notre texte ait existé à l'état de scholie marginale dans les manuscrits du *Commentaire* de saint Cyrille. Assez tôt, en effet, l'exégèse de *Jo.*, XII, 27 proposée par l'évêque d'Alexandrie a dû paraître insuffisante et même d'allure quelque peu apollinariste. Notre fragment a pu être ajouté pour corriger cette impression. Ainsi s'expliquerait pourquoi nous le trouvons à des places différentes dans les chaînes.

Le texte du *Commentaire* de Cyrille est donc *abce* ; *d* est un fragment étranger dont l'auteur pourrait bien être Didyme, comme certains indices le donnent à penser. Il est assez remarquable par exemple que la mention du docétisme de Mani, qu'on ne rencontre pas chez Cyrille, figure dans un contexte tout semblable au livre III du *De Trinitate* de Didyme :

Comment serait-il établi clairement qu'il devint vraiment chair douée d'une âme (σὰρξ ἔμψυχος) et non apparence, alors que les Manichéens ont cru qu'il avait un corps en apparence et les Ariens qu'il était sans âme (ἄψυχος), s'il n'avait dit : « Mon âme est triste », n'avait manifesté de la crainte et n'avait pris nourriture, boisson et sommeil [1]?

1. *De Trinit.*, III, *P. G.*, 39, 904 A. Le texte se poursuit ainsi : « De telles (faiblesses en effet ne conviennent ni à la divinité ni à la chair sans âme. Du côté du corps on n'envisage que les passions nuisibles au corps précisément, non pas assurément celles qui surviennent en nous par suite de l'absence des réflexions (λογισμῶν) utiles ; du côté de l'âme, on rencontre les soucis causés par les passions ».

En outre, l'emploi d'un mot rare comme ἐπεισκρίνεσθαι se conçoit assez bien dans la langue très particulière de Didyme. Le terme καταχρηστικῶς est un terme caractéristique du vocabulaire exégétique du théologien aveugle, bien qu'il soit aussi employé par Cyrille (sans doute sous l'influence de Didyme). Ces indices, trop faibles évidemment pour constituer une certitude, suggèrent cependant l'hypothèse d'une origine didymienne pour notre fragment.

Quoi qu'il en soit, les données de la tradition manuscrite, conjuguées avec l'argument interne, nous obligent à refuser la paternité de ce texte intéressant à l'auteur du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*. A regret nous devons constater que rien ne prouve qu'avant 428 Cyrille ait dépassé l'argumentation athanasienne sur les passions du Christ.

CHAPITRE IV

LE PROGRÈS DU CHRIST

I. État de la question.

Dans le *Thesaurus* saint Cyrille, paraphrasant toujours le *Contra Arianos* de saint Athanase, après avoir traité successivement de l'ignorance du jour du jugement, des dons reçus par le Christ et de ses passions, a consacré encore un chapitre à une dernière objection christologique des Ariens : le progrès du Christ en sagesse et en grâce. Dans les *Dialogues*, rappelons-le, il ne souffle mot de ce problème et il n'y reviendra plus dans aucun autre écrit antérieur à 428.

C'est au chapitre XXVIII du *Thesaurus* qu'il faut aller chercher la paraphrase que Cyrille a faite du développement de saint Athanase sur le progrès du Christ. L'étude de ce chapitre a donné lieu chez les historiens à des divergences d'interprétation analogues à celles que nous avons rencontrées à propos du chapitre XXII sur l'ignorance du jour du jugement. On s'accorde communément aujourd'hui à abandonner la thèse du P. Schwalm, qui était aussi celle de Bruce [1] ; le P. Schwalm concluait à l'affirmation par Cyrille d'un progrès simplement extérieur parce qu'il croyait trouver dans les textes où celui-ci aborde le problème « l'idée d'une science congénitale et toute achevée dans la raison de Jésus » [2]. Cette interprétation dépasse trop manifestement les données des textes pour pouvoir être retenue [3]. Il est d'autant plus surprenant de la retrouver dans le récent travail de R. V. Sellers, qui s'inspire de Bruce : « Comme Bruce l'a montré, écrit-il, Cyrille n'hésite pas à parler d'une croissance physique, mais ne veut pas aller jusqu'à affirmer une (croissance) morale et intellectuelle, étant donné que selon Cyrille l'humanité de Jésus-Christ est parfaite en sagesse depuis le début [4]. »

Sans partager la thèse du P. Schwalm, d'autres historiens maintiennent le caractère extérieur du progrès. Rehrmann estime que « Cyrille n'admet pas dans le Christ une croissance effective en sagesse » [5]. J. Mahé affirme sans ambages que Cyrille « ne veut admettre qu'une augmentation apparente de science et de sagesse : le Verbe incarné n'a jamais pu rien ignorer ; ... (il) a proportionné à son âge la manifestation

1. Bruce, *The imitation of Christ*, Edimbourg, 1881, p. 370. Je n'ai pas pu consulter cet ouvrage qui est cité par R. V. Sellers, *op. cit.*, p. 103.
2. *Art. cit.*, p. 40.
3. Cf. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 574 ; R. P. Dubarle, *art. cit.*, p. 114-115 ; A. Michel, *Dict. de théol. cath.*, art. « Science de Jésus-Christ », col. 1636-1637.
4. *Op. cit.*, p. 103.
5. *Op. cit.*, p. 370 ; cf. p. 362-363.

de sa science »[1]. C'est aussi cette idée d'un progrès purement apparent, consistant dans la manifestation croissante de la sagesse du Verbe, qui paraît répondre le mieux, aux yeux de J. Tixeront, à la véritable pensée de Cyrille[2]. Le P. Schulte est du même avis, mais ajoute que pour Cyrille l'instrument de cette manifestation progressive est la nature humaine du Christ[3] : cette dernière précision va peut-être au delà de ce qu'on peut déduire objectivement des textes.

Le P. Lebreton, après avoir analysé soigneusement le chapitre XXVIII, résume ainsi ses conclusions : « On peut ramener cette doctrine à quelques points principaux : la science divine du Verbe est infiniment parfaite, et le Christ eût pu la manifester, dès l'origine et en toute occasion, dans son humanité ; mais, s'étant fait semblable à nous, il a voulu partager nos infirmités ; il a donc voulu que le développement de son intelligence apparût progressif comme celui de son corps » : apparence qui d'ailleurs n'était pas pure feinte[4]. Le P. Lebreton est suivi sur ce point par A. Michel et par le P. Du Manoir[5]. Il est à craindre que cette interprétation, bien que très autorisée, ne corresponde pas exactement à la pensée de l'évêque d'Alexandrie et parle à tort d'un développement de l'*intelligence* humaine du Verbe incarné.

D'après Ed. Weigl, Cyrille admettrait au contraire un progrès réel du Christ ; l'historien allemand comprend ainsi son argumentation : « De même qu'il (Cyrille) tient fermement à la plénitude de l'humanité du Christ à cause de l'union avec le Logos, ainsi aussi (tient-il) à sa croissance intérieure en raison de l'économie du salut. C'est par la démonstration du caractère volontaire du développement qu'il aboutit à la solution des difficultés[6]. » Il est permis de douter que ces quelques lignes nous donnent une idée bien juste de la solution proposée par Cyrille avant 428 : insiste-t-il tellement sur la plénitude de l'humanité du Christ au sens que donne à ces mots notre théologie moderne, et voit-il vraiment dans le caractère volontaire du progrès la clef du problème ?

Enfin le P. Dubarle se prononce lui aussi résolument pour un progrès intellectuel effectif dans le Christ d'après le *Thesaurus*. « Le Christ, écrit-il, a... ignoré en tant qu'homme. Aussi rien ne s'oppose à admettre chez lui un véritable progrès en sagesse de son intelligence humaine[7]. » Ce raisonnement est logique, mais, nous avons dû le constater plus haut, la majeure ne rend certainement pas la pensée de Cyrille et la conclusion en est infirmée d'autant. L'analyse que donne ensuite le P. Dubarle d'une partie du chapitre XXVIII[8] ne confirme d'ailleurs pas avec évidence cette conclusion.

1. *Dict. de théol. cath.*, art. Cyrille d'Alexandrie, col. 2513-2514.
2. *Op. cit.*, p. 78-79.
3. *Op. cit.*, p. 84.
4. *Op. cit.*, p. 575.
5. *Op. cit.*, p. 162.
6. *Op. cit.*, p. 198 ; cf. p. 186.
7. *Art. cit.*, p. 114.
8. *Ibid.*, p. 115.

II. Analyse de l'argumentation de saint Cyrille.

Ici encore, un essai d'interprétation du texte de Cyrille en fonction de la source dont il dépend directement permettra peut-être de déterminer plus sûrement la solution à laquelle il s'est arrêté. L'exposé du *Thesaurus* s'ouvre par l'énoncé de l'objection ainsi formulée :

Et comment, disent-ils, pourrait-il être égal selon l'essence au Père, celui qui n'est pas parfait ? Voici en effet qu'on le voit progressant en sagesse (προκόπτων ἐν σοφίᾳ) [1]. Mais le Père, étant sans besoin, n'est pas suceptible de progrès [2].

Dans le développement qui vient ensuite, Cyrille suit pas à pas l'argumentation des § 51-53 du *Contra Arianos*, au point que l'analyse faite par M. Richard [3] de l'exposé d'Athanase pourrait convenir, à quelques détails près, à celui de son imitateur. La comparaison sera aisée et concluante.

« Le but du § 51 (du *Contra Arianos*), écrit M. Richard, est évidemment de nous prouver que le Verbe, en tant que Verbe, n'a pu progresser. Mais pour une fois il semble que les expressions de notre Docteur aient quelque peu dépassé sa pensée, car, prises à la lettre, elles excluraient absolument que le Christ ait pu progresser même en tant qu'homme » [4]. C'est là aussi le but du premier paragraphe (424 AB) du chapitre XXVIII du *Thesaurus* et Cyrille reproduit à peu près textuellement les expressions un peu outrées de son modèle :

Si donc vous considérez [le Christ] comme un homme ordinaire et si vous estimez qu'il n'a rien de plus que les autres, qu'il progresse lui aussi comme homme. Mais s'il est Dieu incarné et, comme il est écrit, Verbe fait chair, de quel progrès sera-t-il susceptible ? [5]

Cependant, quelques lignes plus bas, Cyrille apporte une correction assez inattendue après ce début et conclut ainsi son paragraphe :

Ce n'est donc pas en tant que Verbe qu'il est dit progresser, mais en tant qu'il s'est fait homme et a porté une nature capable de cela [6].

Athanase s'était gardé d'en dire autant. Nous ne saurons pas tout de suite comment Cyrille comprend ce progrès du Christ en tant qu'homme car il achève d'abord, en suivant son modèle, la démonstration de l'absence de tout progrès chez le Verbe [7]. Son second paragraphe est une addition de sa part aux arguments d'Athanase : Comment, demande

1. Le texte arien cité par ATHANASE (*C. Arian. III*, § 26, 380) portait προέκοπτε σοφίᾳ.
2. *P. G.*, 75, 421 D-424 A.
3. *Art cit.*, p. 38-41.
4. *Ibid.*, p. 39.
5. Col. 424 A.
6. Col. 424 B. J. TIXERONT avait cru voir dans cette phrase de Cyrille une sorte de fausse manœuvre : « Il avance d'abord que Jésus-Christ s'est développé en tant qu'homme ; puis se reprenant en quelque sorte, il suppose que le progrès en sagesse et en grâce n'a été qu'apparent », etc... (*op. cit.*, p. 78).
7. Col. 424 B-425 D. Cf. *C. Arian. III*, § 51-52.

Cyrille, celui qui est « dans la forme de Dieu » (*Phil.*, II, 6) pourrait-il progresser ? Le texte de l'Évangile doit être expliqué « par l'économie de l'incarnation » (424 C). Si l'on parle de progrès au sujet du Christ, dit encore Cyrille plus loin, c'est « comme au sujet d'un homme ayant assumé tout ce qui est nôtre à cause de nous » (425 B). Puis il indique avec Athanase que le progrès est le fait des hommes [1] et montre comme lui que le Verbe, loin de croître, s'est abaissé pour que nous puissions progresser en nous éloignant du mal [2].

Parvenu à ce point de son argumentation, Athanase expliquait le progrès du Christ en grâce [3]. Cyrille paraphrase cette explication, mais l'applique en même temps au progrès en science. Voici comment il entend le progrès du Christ :

Une loi naturelle ne permet pas à l'homme d'avoir la raison beaucoup plus développée que la taille du corps, mais notre intelligence avance en quelque sorte et marche d'une certaine manière de concert avec le corps. Le Verbe était devenu homme dans la chair, comme il est écrit, et il était parfait, étant la sagesse et la puissance du Père. Puisqu'il lui fallait se conformer d'une certaine manière aux lois de notre nature et afin que rien ne parût étrange aux yeux de ceux qui le voyaient, comme homme, tandis que son corps croissait peu à peu, il se révélait et de jour en jour apparaissait plus sage devant ceux qui le voyaient et l'entendaient, étant parfait en tout comme il a été dit, mais suivant les lois communes de la nature. Quand donc tu entends : « il progressait en sagesse et en grâce », ne crois pas qu'un accroissement de sagesse se produisait en lui, car le Verbe de Dieu ne manque de rien, mais c'est parce que devant ceux qui le voyaient il était toujours plus sage et plus gracieux qu'on dit qu'il progressait, de sorte que c'était plutôt l'état de ceux qui admiraient ses progrès que le sien propre [4].

Dans le passage parallèle du *Contra Arianos*, Athanase disait formellement : « Le progrès est le fait du corps ». Cyrille n'est pas aussi hardi, mais il est facile de voir que lui aussi lie étroitement le progrès du Christ en sagesse et en grâce à sa croissance corporelle et, comme son prédécesseur, en souligne le caractère sensible aux yeux des spectateurs.

Dans les deux paragraphes suivants (col. 428 BC), Cyrille paraphrase l'explication que donne ensuite Athanase du progrès en sagesse [5]. « Un point se dégage nettement ici, remarque M. Richard, c'est que saint Athanase s'accordait avec ses adversaires pour voir dans la sagesse dont parle *Luc*, II, 52, la sagesse même du Verbe, donc pour lui la Sagesse divine hypostasiée » [6]. Ses expressions suivaient sa pensée et l'auteur du *Contra Arianos* parlait, non plus de progrès σοφίᾳ comme le texte arien du § 26, mais de progrès ἐν σοφίᾳ (§ 52) et finalement ἐν τῇ Σοφίᾳ (§ 53).

1. Col. 425 B ; cf. *C. Arian. III*, § 52, 432 B.
2. Col. 425 D ; cf. *C. Arian. III*, § 52, 432 C.
3. *C. Arian. III*, § 52, 433 A.
4. Col. 421 AB.
5. *C. Arian. III*, § 52, 433 B et § 53.
6. *Art. cit.*, p. 41.

Faut-il voir là des modifications délibérément apportées par Athanase au texte de Luc pour les besoins de sa cause ? Ce n'est pas certain. La leçon προέκοπτε σοφίᾳ semble plutôt avoir été la leçon primitive de l'évangéliste, et l'on peut soupçonner que les leçons plus longues sont le résultat de corrections théologiques postérieures. Ces leçons cependant se rencontrent dans un certain nombre de manuscrits : *B* donne τῇ σοφίᾳ ; Origène, ℵ, *L*, et la version bohaïrique (Égypte) donnent ἐν τῇ σοφίᾳ [1]. On ne saurait donc écarter l'hypothèse qu'Athanase ait simplement repris une lecture qui lui était peut-être familière et qui de fait se révèle assez ancienne. Cette lecture servait d'ailleurs très heureusement son argumentation [2].

Cyrille, lui, se contente de reproduire le raisonnement d'Athanase. Il affirme d'abord :

Le sujet qui progresse en quelque chose est distinct de ce en quoi on le dit progresser. Si donc on dit qu'il progresse dans la sagesse (ἐν σοφίᾳ), ce n'est pas la Sagesse qui a progressé, mais en elle l'humain [3].

La suite est plus explicite encore :

L'humain a progressé dans la sagesse (ἐν σοφίᾳ) de cette manière : la Sagesse, c'est-à-dire le Verbe de Dieu, ayant revêtu la nature de l'homme, peu à peu par ses œuvres et ses prodiges divinisant aux yeux des spectateurs le temple assumé, le faisait progresser de cette façon. Ainsi l'humanité a progressé dans la Sagesse (ἐν Σοφίᾳ), divinisée par elle.

Et finalement Cyrille affirme : « Notre nature a progressé dans la Sagesse (ἐν τῇ Σοφίᾳ) » (428 C), étendant la divinisation dont il a parlé à tout le genre humain. On ne saurait mieux faire entendre que le progrès dans le Christ n'est pas de l'ordre d'un développement humain, mais consiste dans une manifestation progressive de la divinité.

Suivant toujours son modèle, Cyrille complète son explication en montrant que le sujet du progrès qu'il vient de définir, c'est le corps du Verbe : de même qu'il a souffert σαρκί, la divinité restant impassible, de même il a progressé σαρκί ; on peut cependant attribuer ce progrès au Verbe parce que ce corps qui progressait en lui était son propre corps. Le corps était ainsi l'instrument (ὄργανον) de la manifestation de la divinité [4].

La solution proposée par Cyrille est donc identique à celle d'Athanase. Chez l'un comme chez l'autre, il n'est nulle part question d'un développement, même apparent, de l'intelligence humaine du Verbe incarné. Loin de là ; ce qui, pour nos deux docteurs, correspond dans le Christ au progrès de l'intelligence des hommes parallèlement à la croissance de leur taille, c'est la manifestation de sa sagesse et de sa grâce divines, manifestation semblablement proportionnée au développement de son corps.

1. Voir Von Soden, *Die Schriften des Neuen Testament, Text u. Apparat*, p. 246.
2. Quant à Cyrille, les citations qu'il fait de ce texte en dehors du *Thesaurus* ne sont pas uniformes : dans *In Jo.*, I, 14, on trouve ἐν σοφίᾳ (Pusey, I, p. 143, l. 30) ; dans *Hom. Pasch. XVII*, *P. G.*, 77, 780 D, on trouve d'abord ἡλικίᾳ καὶ σοφίᾳ κτλ, puis ἐν ἡλικίᾳ κτλ.
3. Col. 428 B.
4. Col 429 AC. Cf. *C. Arian. III*, § 53, 433 C-436 A.

Plus tard, touchant au passage le problème au début du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, Cyrille restera fidèle à cette explication. Commentant l'expression « plein de grâce et de vérité » appliquée au Monogène par l'évangéliste (*Jo.*, I, 14), Cyrille la rapproche à la fin de son développement du texte de Luc sur le progrès en sagesse et en grâce et recommande de ne pas oublier le premier texte quand on lit le second. Comment celui qui possède la plénitude de grâce pourrait-il progresser ? Il conclut :

Donc ce n'est pas en tant que Verbe et Dieu qu'il est dit progresser, mais parce que, toujours plus admiré, il se révélait plus gracieux aux yeux des spectateurs par ses œuvres, ce qui progressait étant plutôt, pour mieux dire, l'attitude des admirateurs que lui-même qui est parfait, pour ce qui est de la grâce, comme Dieu [1].

C'est donc bien le Christ qui progresse en un sens, mais ce progrès, c'est la manifestation de plus en plus nette de sa divinité, ce qui ne suppose aucun changement dans le Verbe lui-même. Tout le changement est dans l'opinion que se font de lui ceux à qui il se révèle peu à peu [2].

CONCLUSION

Au terme de cette analyse, on peut dire que dans son ensemble l'argumentation christologique de saint Cyrille contre les Ariens demeure exactement dans la ligne de celle de saint Athanase. C'est chose évidente dans le *Thesaurus* où Cyrille est constamment en dépendance étroite vis-à-vis de son prédécesseur ; c'est aussi ce que révèle l'étude des *Dialogues* et du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, où, pour être plus personnel, notre Docteur n'apporte cependant aucune modification substantielle à l'argumentation. Il est clair que les solutions autrefois proposées par Athanase lui paraissent satisfaisantes et qu'il n'y voit rien d'important à changer.

Sans doute en reproduisant dans le *Thesaurus* les développements du *Contra Arianos* a-t-il évité certaines expressions choquantes de son modèle [3], modifié le sens de quelques arguments, laissé de côté certains éléments peu convaincants de la démonstra-

1. *P. G.*, 73, 166 A (Pusey, I, 143-144).

2. Il est intéressant de noter, bien que cela dépasse les limites de cette étude, que dans sa *Lettre pascale XVII* (pour 429), Cyrille rejette à la fois l'idée d'un progrès du Verbe lui-même, et l'idée d'attribuer ce progrès « à l'homme », ce qui serait à son avis diviser le Christ : « Bien que tu entendes qu'il a progressé en taille, en sagesse et en grâce, ne crois pas que le Verbe de Dieu est devenu sage par accroissement... Et n'aie pas l'audace de dire que les [mots] « progresser en taille et en sagesse et en grâce », nous les rapportons à l'homme. Car cela, je pense, n'est rien d'autre que diviser en deux l'unique Christ. Mais ... étant la sagesse de celui qui l'a engendré, il est dit progresser ἐν σοφίᾳ, bien qu'étant absolument parfait comme Dieu, parce qu'il assume à bon droit les propriétés de l'humanité à cause de l'union intime » (*P. G.*, 77, 780 D-781 A).

3. Par exemple l'ignorance due à la « chair » (*C. Arian. III*, *P. G.*, 26, 416 A, 420 A) ou la « prétendue crainte » (*ibid.*, 441 C).

tion d'Athanase [1]. Il est incontestable que les quatre chapitres du *Thesaurus* que nous avons étudiés nous donnent, des exposés parallèles du *Contra Arianos*, une image retouchée, où les contours sont adoucis et les aspérités limées ; d'une argumentation franche, spontanée et, pour cela même, non exempte de rugosités et d'écarts de langage, Cyrille nous présente une paraphrase étudiée, polie, moins tranchante et, par voie de conséquence, souvent moins nette dans ses affirmations et son vocabulaire. La lecture des deux autres traités antiariens donne pareillement cette impression d'une argumentation athanasienne pour le fonds, adoucie et édulcorée dans sa forme.

Cyrille a apporté des modifications certaines à l'argumentation d'Athanase, mais, loin de la transformer, ces modifications ne visent qu'à la rendre plus acceptable. Cyrille n'a évidemment pas repensé les problèmes ; il les pose comme les posait son prédécesseur et les solutions proposées par celui-ci sont à ses yeux pleinement satisfaisantes dans leur fonds.

Pour nos deux docteurs, parler de la science du Christ, c'est parler de la science du Verbe ; attribuer à la première des lacunes ou un progrès, c'est mettre en cause l'omniscience ou la perfection du Fils de Dieu. Pas un instant n'est présente à leur esprit l'idée d'une science humaine, d'une intelligence humaine du Verbe incarné, science susceptible de certaines limitations, intelligence capable de progrès. Quand les historiens introduisent ces termes de « science humaine », d'« intelligence humaine » dans leur interprétation de la pensée de Cyrille, ils faussent manifestement celle-ci : pas une phrase du *Thesaurus*, pas une phrase du *Dialogue VI* ne contient la moindre allusion à la présence d'une faculté humaine de connaissance chez le Sauveur. L'intelligence du Christ, c'est celle du Verbe, et c'est pourquoi l'ignorance sera réduite aux proportions d'une simple apparence et le progrès ramené à la manifestation graduelle de la Sagesse divine dans le corps assumé par elle. Si nous voyons Cyrille adopter cette solution, ce n'est pas qu'il soit « soucieux de sauvegarder l'unité du Verbe » [2] ou qu'il veuille « montrer qu'il y a en lui (le Christ), sous des dehors humains, une nature divine à qui rien n'échappe, la Sagesse elle-même » [3] : ce sont là choses qui ne font pas question à ses yeux, mais c'est tout simplement qu'il n'y a pas d'autre moyen de sauvegarder, contre les Ariens, l'immutabilité du Verbe, du moment qu'il sous-entend, avec Athanase et les hérétiques eux-mêmes, qu'il n'y a pas dans le Christ d'autre science ni d'autre intelligence que celles du Verbe divin.

Quand il aborde la question des passions du Sauveur, Cyrille, comme l'auteur du *Contra Arianos*, met son effort à leur enlever tout caractère proprement psychologique. Ni lui, ni son prédécesseur, mis à part

1. Ainsi l'argument que tirait Athanase de l'ignorance alléguée par saint Paul au sujet de la nature de son ravissement ou par Élisée au sujet du départ d'Élie : ignorances feintes qu'Athanase rapprochait de celle du Christ.

2. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 571.

3. A.-M. Dubarle, *op. cit.*, p. 111.

l'abandon éprouvé par le Christ, ne contestent la réalité de ces passions, mais le sujet qu'ils leur assignent n'est autre que la « chair » du Verbe incarné; si le procédé de Cyrille est ici moins brutal que celui d'Athanase, son argumentation aboutit à la même conclusion : la crainte et le trouble éprouvés par le Sauveur sont des πάθη τῆς σαρκός dont la cause est un « mouvement de la divinité », nullement une émotion psychologique. Et pourtant les textes objectés parlaient bien de l'âme ou de l'esprit du Christ et c'était précisément sur cet élément psychologique que les Ariens mettaient l'accent. La position prise par Cyrille révèle que son système ne faisait aucune place à une affectivité humaine dans le Verbe incarné.

Si l'on considère encore que l'évêque d'Alexandrie n'a pas trouvé d'autre réceptacle que la chair pour des dons tels que la sainteté ou la gloire (et ceci encore dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*), on concluera que sans aucun doute l'idée d'une psychologie humaine du Christ lui est aussi étrangère qu'à Athanase et qu'il raisonne spontanément en en faisant abstraction. Après avoir exposé son interprétation des textes du *Thesaurus* concernant l'ignorance et le progrès du Sauveur, le P. Dubarle écrivait : « Il faut seulement regretter qu'il (Cyrille) n'ait guère poussé sa curiosité au delà de ces grandes affirmations de principe et ne nous ait pas livré des vues plus détaillées sur la psychologie humaine du Christ » [1]. En réalité il n'y a aucune vue de ce genre dans les écrits de notre Docteur antérieurs à 428 et sa curiosité n'était nullement orientée en ce sens [2].

Il faut le dire franchement : à cette époque, Cyrille n'a encore aperçu ni la véritable faiblesse de l'argumentation arienne ni la lacune fondamentale de la réponse d'Athanase ; il ne sait pas encore reconnaître au Christ une psychologie humaine ; il ne voit pas la nécessité de faire intervenir cet élément. D'où son silence absolu sur ce point.

On dira peut-être que sur un terrain aussi délicat que celui de la science du Christ ou de ses sentiments humains, on ne doit pas s'attendre à trouver une solution définitive chez un docteur du vᵉ siècle ; les théologiens modernes eux-mêmes n'abordent ces difficiles problèmes qu'avec une extrême prudence. Il reste quand même que l'argumentation arienne avait un sens très précis et posait très nettement le problème psychologique, que sa réfutation avait amené les théologiens du ivᵉ siècle à envisager et à résoudre affirmativement ce problème et que la position de saint Cyrille est marquée d'un curieux anachronisme.

Le fond de l'argumentation de l'évêque d'Alexandrie, c'est que, ne faisant pas entrer en ligne de compte dans son raisonnement la psychologie humaine du Verbe incarné, il peut bien admettre des infirmités

1. *Ibid.*, p. 116.

2. L'examen des commentaires sur l'Ancien Testament n'infirme pas ces conclusions. Comme nous l'avons dit, ils restent en dehors de la polémique anti-arienne. Les *Lettres pascales*, où des préoccupations relatives à l'arianisme se révèlent à partir de 423 (*Hom. Pasch. XII*, *P. G.*, 77, 665 C sq), n'abordent pas la réfutation des objections concernant la psychologie du Verbe incarné.

réelles dans le Christ, mais qui ne peuvent être que corporelles, tandis que toute faiblesse irréductible à une infirmité corporelle ne saurait être à ses yeux qu'apparente. Dans cette perspective l'argumentation de Cyrille se comprend parfaitement et se révèle tout à fait logique. Elle est inintelligible autrement et c'est ce qui explique que les historiens, étudiant tel chapitre du *Thesaurus*, puissent aboutir à des interprétations absolument contradictoires, alors que la pensée de l'auteur est tout de même suffisamment développée et répétée sous des formes différentes pour être compréhensible.

Ce caractère de l'argumentation de saint Cyrille contre la conception arienne du Verbe incarné pose devant nous un gros problème : est-ce à dire que sa christologie demeure, avant 428 au moins, strictement de type Verbe-chair, ne faisant aucune place à l'âme humaine du Christ ? Il y a là un point très important à éclaircir, mais pour ce faire, il nous faut maintenant élargir la perspective et dégager de l'ensemble des textes antérieurs à la controverse nestorienne ce qu'on peut appeler le système christologique de l'évêque d'Alexandrie.

TROISIÈME PARTIE

LA CHRISTOLOGIE DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE AVANT 428

CHAPITRE I

L'HUMANITÉ DU VERBE

I. Saint Cyrille et le développement de la théologie de l'Incarnation au IVe siècle.

Dégager le système christologique contenu dans les premiers ouvrages de saint Cyrille d'Alexandrie n'est pas un travail facile. Outre qu'il faut résister à la tentation de projeter sur les textes les cadres de la théologie postérieure, la tâche est rendue plus ardue par le fait que notre Docteur ne nous donne nulle part un exposé positif de sa christologie. L'étude attentive des textes permet cependant de découvrir un peu à la fois chez Cyrille exégète et polémiste anti-arien une conception de l'Incarnation bien différente de la nôtre, étrangère encore aux questions d'unité de personne ou de dualité de natures et fort intéressante pour l'historien du dogme car elle permet de mieux situer la christologie de l'évêque d'Alexandrie par rapport à la pensée théologique de son époque et surtout de mieux comprendre les réactions de l'adversaire de Nestorius.

La contemplation du Christ est inspirée chez saint Cyrille, — c'est un trait qui saute immédiatement aux yeux de son lecteur — par une foi d'une fermeté absolue dans la divinité du Verbe et dans la réalité de son incarnation. Dieu par nature, le Verbe s'est fait homme comme nous pour nous sauver. Le docteur alexandrin l'affirme constamment et rien n'est moins douteux dans sa pensée. La première difficulté que l'on rencontre dans l'étude de sa christologie, c'est de savoir comment il conçoit l'Incarnation ou le devenir-homme du Verbe. Pour comprendre sa pensée sur ce point, il est indispensable de jeter un coup d'œil en arrière sur les controverses qui, au siècle précédent, avaient précisément porté sur ce problème et de rappeler les progrès réalisés grâce à elles. Les indications rapides qui vont suivre n'ont d'autre but que de permettre de comprendre et d'apprécier aussi justement que possible la position de saint Cyrille.

1. Deux conceptions possibles du devenir-homme.

« Devenir homme », qu'est-ce que cela signifie ? Le sens de la formule dépend de ce que l'on entend d'abord par « être homme », c'est-à-dire de l'anthropologie que l'on adopte. Pour nous modernes, héritiers par

la scolastique de la pensée aristotélicienne, nous concevons l'homme comme un être constitué de deux éléments substantiellement unis : l'âme et le corps ; nous ne pouvons pour ainsi dire pas voir dans l'homme autre chose qu'un composé d'âme et de corps et le « devenir homme » dans notre pensée ne saurait se concevoir sans l'assomption d'une âme ; un être sans âme humaine ne serait pas un homme, car il lui manquerait à nos yeux une composante essentielle de l'être humain.

Cette conception qui nous est en quelque sorte instinctive, qui fait partie de nos cadres de pensée et dont nous avons peine à nous dégager, n'est cependant pas la seule qu'aient connue les penseurs chrétiens, toujours plus ou moins tributaires de la philosophie de leur temps. N'oublions pas que l'école platonicienne, en dépit des évolutions de la doctrine sur d'autres points, resta constamment fidèle à une conception de l'homme très différente de la nôtre. Pour Platon, l'homme est un être spirituel engagé dans la chair. L'âme et le corps ne forment pas un composé substantiel, mais leur union, violente et en un sens accidentelle, ressemble bien plutôt à celle d'un prisonnier et de sa prison. L'homme, aux yeux de tout platonicien, c'est toujours un esprit égaré dans un corps, un esprit incarné. L'âme n'est plus ici un être essentiellement complémentaire qui appelle l'élément corporel ; le corps n'est guère pour elle qu'un réceptacle. Aussi, comme l'écrit le P. Arnou, « toujours les philosophes et les théologiens platonisants auront peine à sauvegarder l'unité du composé humain » [1] ; c'est que pour eux ce n'était pas vraiment un composé. Il suit de là que de tout être spirituel qui s'emprisonne dans un corps on pourra dire qu'il « devient homme », puisqu'il se trouve être un esprit incarné.

On admettra sans peine que dans cette perspective platonicienne foncièrement différente de la nôtre, les mêmes termes philosophiques ne recouvrent plus exactement la même signification. Le penseur platonisant pourra parler, comme le philosophe ou le théologien moderne, de l'humanité, de la nature humaine, d'être ou de devenir homme, etc..., mais tandis que, chez le second, à ces termes sera toujours sous-jacente l'idée d'une composition substantielle âme-corps, le premier pensera surtout à une situation de fait, à une présence de fait d'un esprit dans la chair. On devine aisément que des formules comme « devenir homme » ou « revêtir l'humanité » auront une résonance toute différente chez l'un et chez l'autre. Tous deux emploient les mêmes mots, mais parlent pratiquement un langage différent.

Or, on peut dire que la pensée philosophique des Pères fut plus particulièrement, quoique non exclusivement, marquée par la doctrine de Platon. « De même que sous le règne du Stagyrite, écrit le P. Arnou, quelques doctrines néoplatoniciennes devaient continuer à s'infiltrer, de même, sous le couvert du néo-platonisme, l'influence péripatéticienne ne fut pas tout à fait absente. Sous le bénéfice de cette remarque, il reste vrai qu'à l'époque patristique le « platonisme » fut en spéciale

1. Art. « Platonisme des Pères », *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 2280.

faveur [1]. » De fait au IVe siècle et au début du Ve, la dialectique d'Aristote est très en faveur chez certains polémistes comme Aèce et Eunomius et n'est pas dédaignée par leurs contradicteurs, tels Didyme ou même saint Cyrille. Mais en dehors de ce domaine très spécial on note une défiance générale pour l'aristotélisme [2]. En particulier l'anthropologie généralement admise à cette époque n'était pas celle d'Aristote. Au temps de saint Athanase, « l'idée d'un esprit fait par nature pour s'unir à un corps était... fort peu répandue » [3].

2. Le devenir-homme du Verbe selon saint Athanase

On sait comment, au début du IVe siècle, l'arianisme, en rejetant la divinité du Verbe et en niant l'âme humaine du Christ, avait posé le problème christologique. Il s'était heurté, à Alexandrie, à la réaction de saint Athanase, réaction très vigoureuse, mais qui n'apportait cependant pas, sur le plan doctrinal, une réfutation définitive de la christologie arienne. La théologie athanasienne de l'Incarnation était manifestement construite sur une conception platonisante de l'homme, comme l'a démontré M. Richard [4]. La formule christologique du Docteur alexandrin était « que le Verbe est devenu homme en prenant chair (σάρκα λαβών ou προσλαβών) de la Vierge Marie » [5], et dans son *Contra Arianos* Athanase consacrait tout un développement à l'expliquer [6]. Avant le synode de 362 (dont il sera question plus bas), on ne trouve dans ses formules aucun indice positif permettant d'affirmer qu'il ait vu dans l'Incarnation autre chose que l'assomption d'une « chair » ou d'un « corps » ; au contraire toute l'argumentation du *Contra Arianos III* révèle que « saint Athanase n'a pas su reconnaître au Christ une véritable psychologie humaine et cela... parce que son système christologique était du type Verbe-chair au sens strict » [7]. On comprend alors que, comme le note M. Richard, « pas une seule fois... il ne reproche à ses adversaires (les Ariens) d'avoir oublié l'âme du Sauveur » ; il les accuse au contraire « de l'avoir conçu comme un homme ordinaire » [8]. Saint Athanase « a admis sans la moindre diffi-

1. *Ibid.*, col. 2287.
2. Voir J. De Ghellinck, Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVe siècle, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1930, p. 5-42.
3. M. Richard, *art. cit.*, p. 13.
4. *Art. cit.* : sur la question de savoir si dans la théologie de saint Athanase, le Verbe incarné a assumé une âme humaine, M. Richard a repris la thèse négative soutenue avec assez peu de succès, au siècle dernier, par quelques historiens allemands, notamment A. Stülcken (*Athanasiana*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, N. F. t. IV, 4, Leipzig, 1899, p. 90-106). Cette thèse avait été fortement combattue en particulier par G. Voisin (La doctrine christologique de saint Athanase, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. I (1900), p. 226-248) et par Ed. Weigl (*Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius*, Paderborn, 1914, p. 66-75). Reprenant méthodiquement l'étude des textes christologiques du *Contra Arianos III*, M. Richard a pu montrer que Stülcken avait vu juste en dépit des quelques faiblesses de sa démonstration.
5. M. Richard, *art. cit.*, p. 18.
6. *C. Arian. III*, § 30 ; *P. G.*, 26.
7. M. Richard, *art. cit.*, p. 46.
8. *Ibid.*, p. 11.

culté que leur Verbe incarné était véritablement devenu homme et même qu'il avait tout à fait figure d'homme ordinaire. Autrement dit, du point de vue anthropologique, il n'avait aucune critique à leur faire » [1]. Sur le comment de l'Incarnation, saint Athanase était donc d'accord avec ses adversaires : le Verbe s'est fait homme en prenant un corps humain. On voit par là qu'au IVe siècle, la formule ἄνθρωπος γέγονεν n'impliquait pas nécessairement allusion au caractère parfait de la nature assumée, ou, si l'on veut, à l'assomption d'une âme humaine par le Verbe.

Cette position de saint Athanase s'inspire évidemment de la philosophie courante à son époque. Dans le cadre d'une anthropologie platonisante, d'une part l'assomption d'une « chair » semblable à la nôtre fondait pleinement la réalité du devenir-homme du Verbe : « c'était un esprit incarné et cela suffisait » [2] ; et de l'autre, la conception arienne du Christ sans âme humaine ne donnait lieu à aucune critique fondamentale ; Athanase s'appliquait simplement à rejeter les conclusions excessives qu'en tiraient les hérétiques. Didyme dans ses premiers écrits (*Adv. Eunom. IV-V* par exemple) semble s'être encore contenté de cette christologie Verbe-chair [3] ; et l'on verra Apollinaire affirmer lui aussi le vrai devenir-homme du Verbe, tout en lui refusant une humanité complète.

3. Le progrès doctrinal au cours du IVe siècle

A Antioche aussi l'arianisme s'était heurté tout de suite à une réaction très vive, mais tandis qu'Athanase, admettant la christologie Verbe-chair des Ariens, se bornait à en nier les conséquences extrêmes, Eusthate, évêque d'Antioche, dont la pensée se caractérisait par une croyance ferme à l'âme humaine du Christ et une certaine tendance au dualisme, discernait très tôt la véritable faiblesse de la christologie arienne. Après la déposition d'Eusthate vers 330, ses partisans, groupés autour du prêtre Paulin, restèrent farouchement fidèles à son schéma christologique Verbe-homme, cependant que le second parti orthodoxe d'Antioche, qui avait pour chefs Flavien et Diodore, puis, plus tard, l'évêque Mélèce, demeurait, semble-t-il, pour le moment étranger aux problèmes christologiques.

Un troisième parti anti-arien n'avait pas tardé à apparaître à Antioche, rassemblant les partisans d'Apollinaire. Naturellement, la christologie monophysite de celui-ci ne pouvait manquer de se heurter au dualisme des Pauliniens, et ce heurt allait donner le branle à un travail théologique très fécond. Après des escarmouches préliminaires sans doute, le choc entre Pauliniens et Apollinaristes se produisit au

1. *Ibid.*, p. 12.
2. *Ibid.*, p. 13.
3. Cette affirmation serait à contrôler par des recherches précises ; nous croyons cependant pouvoir l'avancer : les textes christologiques de l'*Adv. Eunom. IV-V* ne renferment en effet aucune allusion à l'âme humaine du Christ ni à l'apollinarisme.

Concile d'Alexandrie en 362 [1]. Athanase, qui n'était évidemment pas préparé à une discussion de ce genre, réagit personnellement avec un sens théologique très sûr : il admit quant à lui que le Verbe ne pouvait pas ne pas avoir pris une âme humaine en s'incarnant, frappé par cet argument sotériologique qu'autrement l'âme humaine n'eût pas été rachetée [2], cela d'ailleurs sans évoluer vers une christologie dualiste : le vieil adversaire des Ariens « avait atteint un âge où l'on ne change que difficilement ses habitudes de pensée » note M. Richard [3], et dans ses écrits ultérieurs (notamment dans sa *Lettre à Epictète*), il revenait à sa christologie de type Verbe-chair. Quant aux deux partis entre lesquels il se trouvait au concile devoir jouer le rôle d'arbitre, il les accordait provisoirement en obtenant que les Apollinaristes confessent « que le Sauveur n'avait pas un corps sans âme, sans sens, sans intelligence (ἀνόητον) » [4]. Formule qui n'arrachait pas la moindre concession aux Apollinaristes, ceux-ci maintenant *in petto* que le Verbe tenait lieu de νοῦς dans le Christ.

Aussi la discussion ne pouvait-elle en rester là. Les Apollinaristes devraient bien un jour montrer leur vrai visage. La visite d'Épiphane à Antioche douze ans plus tard fut à ce sujet décisive [5]. L'interrogatoire de l'apollinariste Vital lui ayant révélé avec précision la doctrine qu'il suspectait, Épiphane quitta Antioche convaincu que l'orthodoxie exigeait de dire que le Verbe s'était incarné en prenant un corps, une âme et un νοῦς et que la formule de Nicée devait être précisée [6]. Il essayait aussitôt, mais en vain, d'intéresser saint Basile à la controverse christologique [7]. Comme saint Athanase, l'évêque de Césarée repoussait formellement l'idée d'ajouter quoi que ce soit au symbole de Nicée. Ce n'est qu'à partir de 376 que, poussé par les événements, saint Basile s'occupera de la question christologique ; encore ne le fera-t-il qu'avec une extrême discrétion. D'une manière générale, l'Orient ne découvrira l'importance de la controverse en cours qu'assez tard. Après 379, Grégoire de Nazianze considérait encore comme presque négligeables les problèmes soulevés par l'apollinarisme [8].

Le travail accompli à Antioche portait néanmoins ses fruits. Après

1. Bien qu'on ait souvent affirmé le contraire, les Méléciens ne jouèrent aucun rôle à ce concile. Voir les listes de présence données par Athanase dans le *Tome aux Antiochiens* : suscription et § 9-10 (*P. G.*, 26, 805 C-807). L'exclusion de Mélèce s'explique d'ailleurs fort bien si l'on songe à son attitude équivoque devant l'arianisme ; l'un des buts du concile était précisément de fixer la conduite à tenir à l'égard des évêques défaillants.
2. Sur l'attitude d'Athanase, voir M. RICHARD, *art. cit.*, p. 51 sq.
3. *Art. cit.*, p. 53.
4. *Tome aux Antiochiens*, § 7 ; *P. G.*, 26, 804 B.
5. On place généralement ce voyage d'Épiphane en 376. Il semble que la date de 374, proposée par Lietzmann (*op. cit.*, p. 56) soit plus plausible. Si le voyage a eu lieu en 376, comment expliquer que Vital n'ait pas présenté à Épiphane, pour se justifier, la profession de foi contresignée par le pape Damase dont nous parlerons plus bas ?
6. Voir l'*Ancoratus* (commencé en juillet 374) : § 75, *P. G.*, 43, col. 157 ; § 120, col. 233 B-236 A.
7. S. BASILE, *Lettre* 258 à Épiphane, *P. G.*, 32, col. 948-953. Date probable : 374.
8. Cf. LIETZMANN, *op. cit.*, p. 18.

son entrevue avec Épiphane, Vital avait jugé habile de tenter de se faire approuver par Rome. Trompé par la profession de foi insidieuse que présentait l'Apollinariste, le pape Damase lui accordait d'abord sa communion. Mais bientôt, mieux renseigné, il réparait son erreur en écrivant à Paulin sa lettre *Per Filium* (375) ; il faut, disait le pape,

... confesser que la Sagesse elle-même, le Verbe Fils de Dieu, a pris un corps, une âme, un νοῦς (sensum) humains, c'est-à-dire l'Adam tout entier et, pour parler plus clairement, tout notre vieil homme sans le péché.

Et il ajoutait :

Si quelqu'un dit que le Verbe a, dans la chair du Seigneur, tenu lieu du νοῦς (sensu) humain, celui-là l'Église catholique l'anathématise [1].

En 376, les lettres de Mélèce et de saint Basile, enfin alertés du danger apollinariste, fournissaient à Damase l'occasion de renouveler ses affirmations :

Si c'est l'homme imparfait qui a été assumé, le don de Dieu est imparfait, notre salut est imparfait, car l'homme n'est pas sauvé tout entier. Et que devient la parole du Seigneur : le Fils de l'homme est venu sauver ce qui était entièrement perdu, c'est-à-dire dans l'âme et dans le corps, dans le νοῦς (sensu) et dans toute la substance de sa nature... Nous donc, qui nous savons sauvés entièrement et parfaitement, nous professons, selon la profession de l'Église catholique, que Dieu parfait a pris l'homme parfait [2].

Peu après, Vital et Apollinaire étaient condamnés par un synode Romain (377).

Quelle était la part d'Alexandrie dans cette élaboration de la doctrine orthodoxe ? Le successeur d'Athanase, son frère Pierre, chassé d'Alexandrie par la persécution et réfugié à Rome, avait pris parti contre Apollinaire et c'est en sa présence que le synode de 377 condamnait les Apollinaristes [3]. Dans l'un des fragments de ses écrits que nous a conservés Facundus d'Hermiane, nous lisons :

Il est séparé de Dieu et absolument réprouvé celui qui ne confesse pas que le Sauveur a sauvé l'homme tout entier par sa venue ; et s'il le sauve tout entier, c'est qu'il l'a pris tout entier, non pour aider au salut, mais pour le salut du tout (*non in adjutorium salvationis*, *sed ad totius salvationem*) [4].

L'affirmation de l'assomption par le Verbe d'une humanité complète, corps et âme, semble donc acquise dans la christologie alexandrine. Didyme la prend à son compte, corrigeant ainsi le système purement athanasien auquel il s'en tenait, semble-t-il, dans ses premiers ouvrages

1. *P. L.*, 13, col. 356 B. Cf. P. Galtier, Le Tome de Damase, date et origine, *Recherches de Science Religieuse*, 1936, p. 385 sq.

2. Fragment *Illud Sane*, *P. L.*, 13, col. 352 B-353 AB. Sur l'origine et la date de ce fragment, voir H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 55 : *Illud Sane* faisait partie du courrier parvenu en Orient à la fin de 376, en réponse aux lettres de Mélèce et de saint Basile.

3. Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 10. Sur Pierre d'Alexandrie, voir Ed. Weigl, *Christologie vom Tode des hl, Athanasius...*, p. 99-100.

4. *P. G.*, 33, 1291 C (Facundus Herm., *Pro Defensione Trium Capitulorum*, IX, 2). Il ne nous est parvenu aucun texte christologique émanant du successeur de Pierre d'Alexandrie, Timothée (381-385).

Dans le *De Trinitate* (écrit après 379) [1] et dans le *Commentaire sur les Psaumes*, il combat nettement la christologie arienne et apollinariste :

Comment serait-il clairement établi qu'il (le Verbe) est devenu chair animée (ἔμψυχος) vraiment et non en apparence, quand les Manichéens croient qu'il a eu un semblant de corps et les Ariens, qu'il fut sans âme (ἄψυχος), s'il n'avait dit : « Mon âme est triste », et s'il n'avait montré de la crainte et n'avait pris de la nourriture, de la boisson et du sommeil ? Car cela ne convient ni à la divinité ni à la chair sans âme [2].

Ailleurs il écrit encore :

L'humain en lui fut semblable à nous en tout sauf le péché, et sa chair n'était pas sans âme [3]... L'âme de Jésus... est rationnelle et consubstantielle aux âmes des hommes, comme sa chair provenant de Marie se trouve être consubstantielle à la chair des hommes [4].

Cette doctrine reste clairement affirmée chez Théophile d'Alexandrie, le successeur de Timothée et le prédécesseur immédiat de Cyrille (385-412) [5]. Sa 17e *Lettre pascale* (pour l'année 402) contient un long développement (§ 4-8) consacré à la démonstration de l'existence d'une âme humaine dans le Christ [6]. Le Christ, dit Théophile,

... n'a pas eu une chair sans âme et le Dieu Verbe n'a pas tenu lui-même en elle la place de l'âme rationnelle, comme l'imaginent dans leur rêve les disciples d'Apollinaire. Et en disant dans l'Évangile : « Maintenant mon âme est troublée », il n'affirme pas que sa divinité a été sujette au trouble, conclusion à laquelle aboutissent ceux qui prétendent que la divinité a tenu lieu d'âme dans son corps (§ 4).

Et plus loin il écrit encore :

Il faut savoir... qu'il a assumé la parfaite ressemblance de notre condition et que, s'associant, non pas seulement une chair ni une âme irrationnelle et sans νοῦς (sensu), mais le corps entier et l'âme entière, il a montré en lui un homme parfait (§ 8).

Un fait significatif est cependant à noter : c'est que l'attitude de Théophile à l'égard des Apollinaristes comportait certaines faiblesses ou certaines complaisances qui lui valurent notamment un rappel à l'ordre de Grégoire de Nysse [7]. Il y a là un signe non négligeable d'affaiblissement dans la fermeté de la position orthodoxe à Alexandrie.

1. Cf. G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, p. 30-31.
2. *De Trinit.*, III, 21 ; *P. G.*, 39, 904 AB ; cf. *ibid.*, III, 2, 797 A ; 4, 829 C ; 21, 900 A ; 30, 949 B.
3. *In Psalm. XV*, *P. G.*, 39, 1232 C.
4. *In Psalm. XV*, 1233 BC ; cf. *In Psalm. XXII*, 1297 B ; *XXXIX*, 1253 D-1256 A ; *LXVII*, 1444 A ; *LXVIII*, 1456 C ; *LXX*, 1465 A ; *LXXI*, 1465 C. Sur Didyme, voir G. BARDY, *op. cit.*; Ed. WEIGL, *op. cit.*, p. 100 sq ; J. LEIPOLDT, *Texte und Untersuchungen*, N. F., 14.
5. Sur Théophile d'Alexandrie, voir H. LIETZMANN, *op. cit.*, p. 37, 75-76 ; Ed. WEIGL, *op. cit.*, p. 113 sq; R. DELOBEL et M. RICHARD, *Dict de théol cath.*, art. «Théophile d'Alexandrie».
6. Lettre conservée dans la correspondance de SAINT JÉROME, *Epist.* 98, édit. HILBERG, *Corpus script. eccl.* de Vienne, t. LV, p. 185-211.
7. Cf. H. LIETZMANN, *op. cit.*, p. 75-76 : cette intervention de Grégoire de Nysse est difficile à dater ; elle est certainement postérieure à 385, date de l'accession de Théophile au siège d'Alexandrie, mais peut-être aussi à 394, date à laquelle nous perdons toute trace de Grégoire de Nysse.

4. La christologie de saint Cyrille et les acquisitions antérieures.

Ce manque un peu inquiétant de fermeté chez Théophile marquerait-il le début d'une sorte de recul de la théologie alexandrine ? Toujours est-il que les œuvres de saint Cyrille antérieures à 428 révèlent à leur lecteur un fait inattendu : le souvenir de la lutte anti-apollinariste paraît à peu près effacé chez leur auteur [1]. Pour celui-ci, la grande hérésie christologique à combattre est l'arianisme. Sans doute reproduit-il ici ou là quelques formules christologiques anti-apollinaristes, mais il ignore pratiquement l'hérésie et ne se préoccupe nullement de la réfuter [2]. Alors que les remous soulevés par la controverse sont à peine apaisés, une telle indifférence s'explique difficilement.

Cyrille possède-t-il une connaissance plus précise de la christologie antiochienne ? A peine. Les ouvrages que nous étudions renferment, il est vrai, d'assez fréquentes allusions au dualisme christologique pour le repousser formellement ; sa *Lettre pascale pour l'année* 420 contient même une longue mise en garde contre « ceux qui ont sottement osé penser autrement et séparent, comme le Sauveur lui-même le dit quelque part, « ce que Dieu a uni », croyant qu'il y a deux Christs et deux Fils [3]. Cyrille connaît donc la tendance dualiste et s'en inquiète dans une certaine mesure. Le schéma Verbe-homme, caractéristique de la christologie antiochienne, n'est pas non plus inconnu de lui, puisqu'il en fait mention dans le *Thesaurus* et les *Dialogues* [4], comme aussi dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* où il rejette l'expression ὁ ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ [5]. Mais il s'en tient exclusivement aux griefs traditionnels des adversaires du schéma Verbe-homme : le Verbe incarné est divisé en deux Christs ou en deux Fils [6], sa descente dans

1. L'ouvrage anti-apollinariste connu sous le titre *Contre les Synousiastes*, dont il ne nous reste que des fragments (publiés par Pusey à la suite du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, vol. III; p. 476-491) est, pour cela même, difficile à dater. Mais il est tout à fait probable que Cyrille l'a écrit après qu'il eut été lui-même accusé d'apollinarisme.

2. Ed. Weigl lui-même, qui dans son exposé sur la christologie de saint Cyrille avant 429 veut lui découvrir un caractère déjà nettement anti-apollinariste, reconnaît finalement avec un certain embarras que, si l'évêque d'Alexandrie touche parfois en passant à cette hérésie (moins souvent du reste que ne le dit Weigl), « nulle part il n'en parle dans un plus long développement ; il ne donne même rien à entendre au sujet des fluctuations et des intrigues qui marquent cette tendance. Cette circonstance peut s'expliquer par le fait que la connaissance que possède Cyrille de l'apollinarisme, si excellente soit-elle sur divers points, n'est cependant que générale, qu'en aucune façon cette doctrine ne se trouve au premier plan dans la discussion, qu'en outre la branche égyptienne de l'apollinarisme était d'allure très modérée et ne prêtait pas occasion à une discussion ni à une recherche plus approfondies » (*op. cit.*, p. 167). En réalité, l'anti-apollinarisme de Cyrille avant 429 se borne aux quelques formules christologiques que nous citerons plus loin ; hors de là, et notamment dans l'argumentation christologique, le silence est absolu sur la doctrine de l'évêque de Laodicée.

3. *Hom Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 572 B. Sur ces textes anti-dualistes, v. plus loin, chap. II, § I.

4. Mentions du reste contradictoires puisqu'en deux cas, s'inspirant d'Athanase, il écarte ce schéma, tandis qu'à deux autres reprises, tout à fait incidemment d'ailleurs, il emploie une formule conforme à ce même schéma. Voir plus loin la note à la fin du § III, p. 184.

5. *P. G.*, 73, 1012 B (II, 201, 12-13).

6. Comparer Athanase, *Ad. Epict.*, 2 ; *P. G.*, 26, 1053 BC ; Didyme, *Adv. Eunom. IV*, *P. G.*, 29, 704 C ; *De Spir. Sanct.*, *P. G.*, 39, 1077 C.

l'homme est réduite à n'être rien de plus que ce qu'était sa présence chez les prophètes [1]. Il ne va pas plus loin dans la discussion et l'on ne peut dire qu'il possède à cette époque une connaissance précise ou directe de la christologie antiochienne [2].

En somme, Cyrille ne paraît guère au courant des controverses christologiques de la seconde moitié du IVe siècle, et en tout cas il n'y attache pas grande importance. Est-ce à dire qu'il en est resté purement et simplement à la christologie d'Athanase ? On pourrait le croire à s'en tenir à la lecture du *Thesaurus* et des *Dialogues sur la Trinité*. Ces deux gros ouvrages, où le problème christologique tient une place importante, ne contiennent pas la moindre allusion à l'apollinarisme, ni non plus à l'assomption d'une âme humaine par le Verbe [3]. Les discussions du siècle précédent sont bien oubliées.

Cyrille en connaît cependant le résultat doctrinal. A plusieurs reprises il professe que la vraie foi demande d'affirmer l'assomption par le Verbe d'un corps doué d'une âme raisonnable. Quelques textes suffisamment clairs, bien qu'isolés et brefs, sont à relever ici.

Dans la *Lettre pascale pour* 420, on lit vers la fin du développement consacré au dualisme christologique :

Le Dieu Verbe a habité dans un temple (qui lui était) propre : le corps pris d'une femme et doué de l'âme raisonnable (ψυχὴν ἔχοντι τὴν λογικήν) [4].

On rencontre deux affirmations semblables dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean.* Expliquant *Jo.*, VI, 27 : « Gagnez... la nourriture... que vous donnera le Fils de l'homme ; c'est lui en effet que le Père, Dieu, a marqué de son sceau », Cyrille montre que ces paroles prouvent l'égalité parfaite du Père et du Fils en puissance et en gloire et il ajoute, sans doute pour justifier le titre de Fils de l'homme:

Il faut encore observer que, en disant que le Fils de l'homme dispensera les (biens) divins et qu'il a été marqué d'un sceau à l'image du Dieu Père, il (le Christ) ne se soumet pas à une division séparant de la filiation véritable le temple né de la Vierge, mais se définit lui-même et veut être reconnu comme un. Et en effet réellement un selon nous est le Christ, entouré, comme d'une pourpre royale, de son propre vêtement, je veux dire : le corps humain ou le temple [composé] d'une âme évidemment et d'un corps, bien que le Christ soit un [composé] de deux [5].

Et plus loin on lit encore dans un passage où Cyrille affirme l'unité du Verbe incarné :

Un seul Fils, et avant la rencontre avec la chair et quand il se joignit à la

1. Comparer ATHANASE, *C. Arian. III*, § 30, *P. G.*, 26, 388 B.

2. Tout en insistant beaucoup sur l'anti-dualisme de la christologie de Cyrille avant 429, E. WEIGL concède cependant qu'Antioche n'est pas visée consciemment par lui.

3. Indice tendant à confirmer l'hypothèse que ces ouvrages seraient les tout premiers écrits de Cyrille. Voir plus haut notre Introduction.

4. *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 573 B.

5. ... καθάπερ ἀλουργίδα βασιλικὴν τὸ ἴδιον φόρημα περικείμενος, φημὶ δὴ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, ἤτοι ναὸν τὸν ἐκ ψυχῆς δηλονότι καὶ σώματος, εἰ καὶ εἷς ἐξ ἀμφοῖν ὁ Χριστός : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 484 B (I, 442, 17-26).

chair ; et par la chair, nous nommons l'homme complètement, je veux dire : l'(homme) composé d'une âme et d'un corps [1].

Enfin dans les commentaires sur l'Ancien Testament on relève les textes suivants que nous citons par ordre d'importance : d'abord un passage du *Commentaire sur Isaïe* dont l'authenticité nous paraît très douteuse. Expliquant ce verset : « En toi est Dieu et il n'y a pas d'autre Dieu que toi », Cyrille montre que si on l'applique au Christ, il faut entendre que « dans le Christ a habité toute la plénitude de la divinité corporellement » [2], et le texte édité dans la *Patrologie* de Migne poursuit d'une manière un peu inattendue et peu claire :

Il était Dieu, non divisé en deux fils, car le Verbe avait en propre la chair dans laquelle il est dit avoir habité. Donc par là aussi il (le Christ) est reconnu Dieu, comme l'âme dans le corps humain, mais par suite il est un seul Fils et Dieu [littéralement : Dieu est un seul Fils (?)]. Il faut savoir en vérité que nous disons que la chair du Seigneur a été animée par une âme intelligente [3]. Ils (les peuples) reconnaissent donc : en toi est Dieu et il n'y a pas d'autre Dieu que toi [4].

Ce passage est évidemment altéré ; en outre, le ἰστέον γε μήν avec la phrase qu'il introduit a tout à fait l'air d'une glose ; il est fort possible que cette phrase ait été introduite après coup dans le texte.

Ailleurs, commentant ces paroles de Malachie : « Et soudain viendra dans son temple le Seigneur que vous cherchez et l'ange de l'alliance que vous désirez », Cyrille écrit :

Il dit qu'il viendra dans son temple, ou bien parce que le Verbe est devenu chair et a habité, comme en un temple, dans le corps très pur (né) de la sainte Vierge ; ou bien (parce qu'il a habité) dans [l'] homme parfait, je veux dire [composé] d'une âme et d'un corps, que nous croyons uni [à lui] immédiatement et par économie (ἤγουν ἀνθρώπῳ τελείῳ, τῷ ἐκ ψυχῆς λέγω καὶ σώματος ἀμέσως τε καὶ οἰκονομικῶς ἡνῶσθαι πεπιστευμένῳ) [5].

Un dernier texte, le plus remarquable de tous, est contenu dans les *Glaphyres* ; il formule très exactement la thèse opposée par l'orthodoxie à Apollinaire :

Nous affirmons que l'Emmanuel est composé, en un seul Christ et Fils, de deux [éléments] parfaits (ἐκ δυοῖν τελείοιν), divinité et humanité. Car nous n'acceptons pas l'opinion de certains qui pensent que ce temple divin qui, (né) de la sainte Vierge, a été porté par le Dieu Verbe, était privé d'âme raisonnable. Mais de même qu'il était parfait en divinité, de même aussi

1. Εἷς γὰρ καὶ μόνος Υἱὸς καὶ πρὸ τῆς πρὸς σάρκα συνόδου, καὶ ὅτε συνῆλθε σαρκί · διὰ δὲ τῆς σαρκὸς ὁλοκλήρως τὸν ἄνθρωπον ὀνομάζομεν, τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγω : *P. G.*, 73, 1012 A (II, 200, 27-29). Nous avons montré plus haut que le fragment sur *Jo.*, XII, 27, publié par MIGNE (*P. G.*, 74, 89 ABCD) et par PUSEY (II, 317, 7-318, 10) et contenant l'affirmation de l'âme humaine du Christ, n'est pas authentique.

2. Allusion à *Coloss.*, II, 9.

3. Οὐκοῦν κἂν τούτῳ νοεῖται Θεὸς, καθάπερ ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι ψυχή · ἀλλ' οὖν εἷς Υἱός ἐστιν ὁ Θεός. Ἰστέον γε μὴν ὅτι τὴν τοῦ Κυρίου σάρκα φαμὲν ἐψυχῶσθαι (pour ἐμψυχῶσθαι ?) ψυχῇ νοερᾷ.

4. *In Is.*, XLV, 14 ; *P. G.*, 70, 973 AB.

5. *In Malach.*, III, 1 ; *P. G.*, 72, 332 A.

en humanité, bien que composé en un d'une manière ineffable et inconcevable [1].

Il n'est pas impossible que telle ou telle de ces formules soit apocryphe (c'est le cas, croyons-nous, de la formule du *Commentaire sur Isaïe*) [2], mais ce ne peut être le cas de toutes. Ces quelques affirmations qui interviennent incidemment sous la plume de Cyrille et sans être autrement commentées par lui, sont les seules mentions explicites de l'âme humaine du Christ que nous trouvions dans ses écrits avant 428. Elles prouvent cependant suffisamment que l'évêque d'Alexandrie n'ignorait pas le résultat des controverses christologiques du siècle précédent et qu'il y donnait sans difficulté son adhésion.

Peut-on en conclure qu'il avait dès cette époque vraiment intégré ce progrès doctrinal à sa théologie ? Non, sans aucun doute. Les formules que l'on vient de lire restent absolument isolées dans les œuvres cyrilliennes antérieures à 428 et elles sont sans écho là où on pourrait s'attendre à les voir utilisées. En effet, dans l'argumentation de notre Docteur contre les Ariens, la psychologie humaine du Christ, nous l'avons montré, ne joue aucun rôle et les solutions qu'il propose restent dans la ligne de celles qu'avait élaborées Athanase autrefois. Dire par exemple avec le P. Schwalm que le problème du progrès du Christ consistait pour l'auteur du *Thesaurus* à concilier « ces deux idées : l'âme de Jésus progresse dans le savoir ; l'âme de Jésus possède une sagesse innée » [3], c'est introduire indûment dans la pensée de Cyrille un élément qui n'y intervient pas. Dans sa réfutation des thèses ariennes, l'évêque d'Alexandrie ne parle jamais de l'âme du Sauveur ; jamais il ne reproche aux Ariens de n'en pas tenir compte. Il estime au contraire, comme Athanase, que leurs objections supposent le Verbe incarné semblable à un simple être humain : « Si vous croyez, leur dit-il en reprenant presque textuellement une phrase du *Contra Arianos*, si vous croyez qu'il est un homme ordinaire et si vous jugez qu'il n'a rien de plus que les autres, qu'il progresse lui aussi comme un homme [4]. » A ses yeux, le Christ des Ariens est vraiment un homme ; pas plus qu'Athanase, Cyrille ne songe à contester la base de leur christologie : la réduction du Verbe au rang d'âme du Christ ; il repousse seulement les conséquences qu'en tiraient les hérétiques.

Le fait est que ni dans le *Thesaurus*, ni dans les *Dialogues* (deux ouvrages qui ne contiennent même aucune allusion à l'âme du Christ), ni dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, Cyrille n'a pensé à tirer parti contre l'arianisme du progrès doctrinal réalisé depuis Athanase et qu'il n'ignorait pourtant pas. Didyme avait su autrefois

1. *Glaph. in Gen.*, VI, *P. G.*, 69, 297 C. Voir à la fin de ce chapitre la note concernant les formules christologiques des *Glaphyres*.

2. Il y aurait lieu de vérifier l'authenticité de la courte formule contenue dans la *Lettre pascale pour* 420 ; faute d'édition critique nous n'avons pu le faire. Quant à la formule des *Glaphyres*, elle est trop bien liée au contexte pour qu'on puisse la soupçonner d'être apocryphe.

3. *Art. cit.*, p. 41.

4. *Thes.*, XXVIII, *P. G.*, 75, 424 A.

utiliser contre cette hérésie les résultats acquis dans la controverse avec Apollinaire et modifier en conséquence son argumentation et sa christologie. Cyrille ne paraît pas avoir opéré ce rétablissement. Sa position fait songer à celle d'Athanase ayant reconnu en 362 la nécessité d'affirmer l'assomption d'une âme humaine par le Verbe et continuant par la suite à raisonner suivant son schéma Verbe-chair. Cyrille lui non plus n'a pas intégré cette affirmation à sa christologie.

Il y a là un fait au premier abord surprenant et même incompréhensible chez un théologien du v[e] siècle, mais au premier abord seulement. Car ce fait a une explication et cette explication se trouve dans une conception de l'Incarnation différente de la nôtre. Telle est la conclusion à laquelle nous a conduit l'étude attentive de l'ensemble des textes christologiques contenus dans les premiers écrits de saint Cyrille. Si notre Docteur ne parle de l'âme du Christ qu'incidemment et jamais quand il aborde les difficultés essentielles que soulevait à son époque le problème de l'Incarnation, c'est que cette âme n'avait pas de rôle à jouer dans sa christologie ; s'il n'a pas intégré à sa pensée les résultats acquis antérieurement, c'est qu'il n'y avait pas place pour eux dans son système.

L'évêque d'Alexandrie demeure fidèle à l'anthropologie courante de son temps. Au fond de sa christologie, il y a cette idée que l'homme est un esprit incarné et que, par conséquent, c'est en s'unissant, non pas à une âme, mais à une chair qu'un esprit devient homme. Dans cette perspective, l'âme n'entre pas en ligne de compte dans le processus de l'Incarnation ; elle n'a pas non plus de rôle à jouer dans le système christologique construit sur cette base. Le fait que la chair assumée par le Verbe était animée d'une âme spirituelle peut bien être reconnu par Cyrille ; il n'entre pas dans sa définition de l'Incarnation et voilà pourquoi l'âme du Sauveur apparaît si peu dans la christologie cyrillienne avant 428. Quand il pense personnellement le problème de l'Incarnation, raisonne sa foi ou discute avec les Ariens, c'est toujours suivant un système bien déterminé et formulé d'une manière parfaitement cohérente qu'il pense, raisonne, discute. Et ce système, que nous allons étudier maintenant, est incontestablement de type Verbe-chair.

II. La distinction des « temps » et la double condition du Verbe.

Si dans les discussions trinitaires, les Ariens usaient et abusaient parfois de la dialectique, leur argumentation, dans la controverse sur l'Incarnation, restait exclusivement scripturaire. Aussi le problème christologique se présentait-il à leurs adversaires comme étant d'abord un problème d'exégèse. Il n'y a donc rien d'étonnant dans le fait qu'esquissant un jour un exposé positif de sa conception de l'Incarnation, Athanase commence par énoncer ce principe d'herméneutique

qu'on peut appeler le principe de la « distinction des temps » [1]. On aurait tort de minimiser la portée de ce principe dans la christologie athanasienne, non pas qu'il tienne matériellement une place énorme dans l'argumentation du *Contra Arianos* (Athanase n'en fait qu'un usage assez modéré) [2], mais parce qu'il équivaut pratiquement à une manière de poser le problème de l'Incarnation [3]. S'il faut avant tout distinguer soigneusement parmi les textes de l'Écriture ceux qui concernent le « temps » d'avant l'Incarnation et ceux qui se rapportent au « temps » de l'Incarnation, c'est qu'à ces deux « temps » correspondent deux états successifs du Verbe. L'Incarnation se trouve ainsi envisagée d'emblée, non pas tant sur le plan horizontal d'une rencontre de la nature divine et de la nature humaine, que sur le plan vertical d'un passage du Verbe de la condition divine pure à la condition divino-humaine.

Au cours des précédentes analyses, nous avons rencontré ici ou là dans l'argumentation de saint Cyrille ce principe de la distinction des temps. C'est qu'en effet Cyrille l'a emprunté à Athanase et, sur ce point, plus athanasien, peut-on dire, qu'Athanase, en use bien plus largement que celui-ci [4]. Le *De Adoratione* et les *Glaphyres* contiennent quelques applications du principe, rares cependant car dans ces ouvrages les préoccupations christologiques de Cyrille ne sont pas bien vives et l'influence d'Athanase s'y fait assez peu sentir [5]. C'est dans le *Thesaurus* où Cyrille est étroitement dépendant de son prédécesseur, et surtout dans les *Dialogues*, où cette dépendance est pourtant plus lointaine, que la mise en œuvre du principe de la distinction des temps est courante. Elle l'est un peu moins dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*.

1. Dans le Thesaurus.

Les applications du principe ne sont pas rares dans les chapitres athanasiens du *Thesaurus*. Celles que faisait Athanase dans le *Contra Arianos* s'y retrouvent, précédées d'un bref développement du principe lui-même [6]. Quand on se réfère à un texte de l'Écriture, il faut toujours,

1. *C. Arian. III*, § 29-30.
2. Voir quelques emplois du principe dans *C. Arian. I*, § 54-55 ; *II*, § 67, 289 A.
3. M. Richard l'a montré en analysant l'exposé christologique du *C. Arian. III* ; il caractérise ainsi la perspective d'Athanase : « A la base de son système christologique il y a l'opposition entre l'être du Verbe (sa nature divine, sa divinité) et son devenir-homme (sa condition humaine, son humanité), donc deux plans distincts, tandis que le théologien diphysite aura toujours un peu tendance à considérer les deux natures du Christ sur le même plan » (*art. cit.*, p. 15).
4. Signalons au passage la place que tient le temps dans la christologie de saint Cyrille, son sens de la continuité de l'histoire, de la place centrale du Christ dans l'histoire, sa division du temps en fonction du Christ : temps de la préparation, temps de la venue, temps de la parousie. Tout cela est tout à fait traditionnel.
5. Le vocabulaire caractéristique de la christologie athanasienne est absent du *De Adoratione*. Dans les *Lettres pascales*, la distinction des temps se rencontre aussi très rarement : cf. *Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 628 B et *XI*, 664 D.
6. *Thes.*, XX, *P. G.*, 75, 337 BCD (= *C. Arian. I*, § 54-55) ; XXII, 369 BC (= *C. Arian. III*, § 43, 413 BC) ; XXIV, 392 CD (= *C. Arian. III*, § 55, 437 B).

affirme Cyrille, « examiner » avec soin « le temps » auquel il se rapporte : τὸν χρόνον, τὸν καιρὸν ἐξετάζειν [1]. Certains textes en effet concernent le temps qui a précédé l'Incarnation, d'autres le temps de l'Incarnation; d'autres encore peuvent s'appliquer à l'un et l'autre temps, mais avec un sens différent [2]. De là la fréquence, dans le *Thesaurus* comme dans les autres écrits de Cyrille, des expressions de ce genre : « avant la parousie dans la chair..., avant la venue » [3], « avant de devenir chair » [4], « avant l'Incarnation » [5], « avant le temps de la venue » [6], et d'autre part : « dans le temps de l'Incarnation » [7], « dans le temps de la chair » [8], etc. A relever les formules employées par l'évêque d'Alexandrie, on distingue très vite la portée doctrinale de son principe d'herméneutique : s'il faut distinguer aussi soigneusement les deux temps, c'est qu'ils correspondent à deux états du Verbe : le Verbe « nu », sans la chair, et le Verbe avec la chair, fait chair ou fait homme [9]. Les expressions ici encore sont nombreuses et variées : « il est élevé avec la chair à ce qu'il était sans la chair » [10],... « non pas quand il était Verbe, avant la venue, sans la chair..., mais quand il devint homme » [11]..., etc.

Les textes christologiques non athanasiens du *Thesaurus* contiennent d'aussi fréquentes allusions au principe de la différence des temps. L'un d'eux le développe même de façon assez détaillée [12] : il faut distinguer parmi les paroles du Christ celles qui conviennent à « l'humanité », au temps qui suit l'Incarnation, ou encore au temps de l'οἰκονομία, et celles qui s'appliquent à la divinité, au temps qui précède l'Incarnation, au temps de la θεολογία. Les unes seront rapportées au Verbe non encore « dans l'humanité », non considéré « comme homme » ;

1. *Thes.*, XXII, 369 B ; XXIII, 392 C ; formule empruntée à Athanase : *C. Arian. III*, § 43, 413 B.

2. Par exemple à propos d'*Is.*, XLIX, 6, texte concernant le « serviteur » de Yahweh, Cyrille rappelle les deux sens du mot παῖς : fils et serviteur et précise qu'il faut en déterminer la signification suivant le « temps » où l'on considère le Verbe. Le titre de serviteur ne peut convenir au Verbe qu'au temps de « l'économie avec la chair » (*In Is.*, *P. G.*, 70, 1049 AB).

3. *Thes.*, *P. G.*, 75, 213 D. Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 204 B (I, 181, 25) : πρὸ τῆς ἐπιδημίας ,... ἐν αὐτῇ.

4. *Thes.*, 216 D. Cf. *De Ador.*, IX, *P. G.*, 68, 601 A.

5. Πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως : *Thes.*, 400 A. Cf. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 232 B.

6. Πρὸ τοῦ τῆς ἐπιδημίας καιροῦ : *Thes.*, 216 D. Cf. *In Zach.*, *P. G.*, 72, 229 C ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 232 B.

7. 'Εν καιρῷ τῆς ἐνανθρωπήσεως : *Thes.*, 337 D. Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 201 A (I, 179, 22-23) : πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως,... κατὰ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως χρόνον ; 209 C (I, 187, 13-18), 365 B (I, 332, 3), etc.

8. *Thes.*, 216 A.

9. *Thes.*, 120 C, 121 A, 245 B, 429 BC, etc. Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 312 C (I, 283, 20) : ὅτε γυμνὸς ἦν ἔτι Λόγος πρὸ τῶν ἐνανθρωπήσεως χρόνων ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 1045 A : γυμνὸν ὄντα καὶ ἄσαρκον ἔτι ,... ὅτε κατὰ σάρκα ἐγεννήθη ; *ibid.*, 1181 A : ἔξω σαρκὸς καὶ οὔπω καθ' ἡμᾶς γενόμενος ἄνθρωπος.

10. *Thes.*, 217 B.

11. *Thes.*, 392 C (cf. *C. Arian. III*, § 43, *P. G.*, 26, 413 B ; § 55, 437 B). *In Jo.*, *P. G.*, 73, 284 A (I, 256, 25) : μετὰ σαρκός, ... πρὸ σαρκός : cf. *ibid.*, 629 B (I, 577, 4) ; *P. G.*, 74, 152 C (II, 377, 13), etc. ; *Hom Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 568 B, 569 AC, 576 A. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 200 A (I, 178, 7 sq) : πρὸ τῆς σαρκώσεως..., ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος ; cf. *ibid.*, 200 AB (I, 178, 10-12) ; *Hom. Pasch. X*, 628 D ; XI, 664 B, etc.

12. *Thes.*, *P. G.*, 75, 120 B-121 A.

quant aux autres, il faudra se garder de les appliquer au Verbe « nu », mais les appliquer au Christ « comme homme ». Quelques exemples illustrent ces principes : c'est comme Dieu que le Christ a dit : En vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, je suis » et « Je suis descendu du ciel » ; c'est comme homme qu'il avoue : « Mon âme est troublée et elle est triste [1]. » Le principe exposé ici est celui même d'Athanase, bien que la terminologie de Cyrille soit un peu différente de la sienne ; on notera surtout la désignation θεολογία-οἰκονομία qui n'est pas employée par l'auteur du *Contra Arianos*, et que du reste Cyrille ne reprendra plus ailleurs [2]. L'intérêt de ce développement du chapitre X, c'est que Cyrille y présente le principe athanasien d'une manière plus rigoureuse et plus systématisée que ne l'avait fait son prédécesseur lui-même ; nous verrons cette tendance à la généralisation et à la systématisation plus accentuée encore dans les *Dialogues*.

2. Dans les Dialogues.

Dans la christologie de ce second ouvrage en effet, la distinction des temps occupe une place considérable, bien plus importante que dans le *Thesaurus*. Cyrille y revient sans cesse ; c'est souvent le principal argument, c'est même quelquefois le seul qu'il avance contre les thèses hérétiques. « Ajoute le temps, dit-il à propos d'un texte difficile, et le problème sera résolu [3]. » La formulation reste en général toute athanasienne : les deux temps à distinguer sont ceux « où le Verbe de Dieu était sans la chair (ἄσαρκος) et avec la chair (μετὰ σαρκός) » [4].

Mais le fait le plus intéressant à relever, c'est que le premier texte de l'ouvrage où Cyrille nous parle de l'Incarnation n'a pas d'autre objet que de présenter en détail la distinction des temps, distinction apparemment essentielle aux yeux de l'évêque d'Alexandrie puisqu'il la place en quelque sorte en préface aux développements christologiques qui suivront. Ceci rappelle évidemment l'entrée en matière analogue de l'exposé christologique du *Contra Arianos III* de saint Athanase (§ 29-30) ; on constatera que les deux développements ne sont pas sans rapport et c'est pourquoi il vaut la peine d'analyser celui des *Dialogues*.

Au début du *Dialogue I*, ayant justifié l'ὁμοούσιος et rejeté l'ὁμοιούσιος, Cyrille aborde la réfutation d'une thèse arienne prétendant que le Fils est d'une nature intermédiaire entre la nature divine et la nature créée et que c'est en ce sens que saint Paul l'appelle « médiateur entre Dieu et les hommes » [5]. La réfutation de Cyrille comprend deux parties : l'exposé du principe de la différence des temps et son applica-

1. Le commentaire donné ici par Cyrille de ce texte a été analysé dans le précédent chapitre, p. 122.
2. Cette désignation se retrouve chez Grégoire de Nazianze : cf. K. Holl, *Amphilochius von Iconium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, p. 184.
3. *Dial. V*, *P. G.*, 75, 960 D.
4. *Dial. IV*, 877 D.
5. *Dial. I*, 677 D-680 A.

tion au texte objecté, puis l'analyse de la médiation du Christ. Nous ne nous arrêterons ici qu'à la première [1].

L'auteur des *Dialogues* commence son exposé par cette remarque :

Notre vénérable en toute vérité et très sage Paul, bien plus, tout le chœur des saints, ont connu et nous transmettent un langage en quelque sorte double (διττὸν οἱονεί πως... λόγον) au sujet du Fils après qu'il s'est uni à la chair [2].

Plus loin, en terminant son développement, il rappellera encore ce principe : « Double (διττός) est le langage (des Écritures) au sujet du Fils » [3]. On retrouve ici à n'en pas douter l'écho direct de la première phrase de l'exposé parallèle de saint Athanase : « Tel est le but et le caractère de la Sainte Écriture que l'annonce du Sauveur y est double (διπλῆν... ἐπαγγελίαν) : à savoir qu'il était depuis toujours Dieu et Fils, étant Verbe et splendeur et sagesse du Père, et que, à la fin, prenant chair à cause de nous de la Vierge Marie, Mère de Dieu, il devint homme [4]. »

Comme le fait son prédécesseur, Cyrille précise aussitôt en quoi consiste ce « double langage » :

Or donc, nous tissant un enseignement aux aspects variés, ils montrent le Monogène tantôt encore nu, éloigné des conditions de la créature et nullement engagé dans notre nature, tantôt presque caché par la condition d'esclave [5].

On remarquera que cette phrase, à la différence de celle d'Athanase, n'oppose pas l' « être Dieu » du Verbe et son « devenir-homme » [6]. Cela ne veut pas dire que cette distinction ne reste pas à la base de la christologie de Cyrille. Nous l'avons relevée déjà dans le *Thesaurus* (cf. la phrase du ch. XXIII citée plus haut : « non pas quand il était Verbe..., mais quand il devint homme »), et nous la retrouverons dans les *Dialogues*. Cyrille continue à envisager le problème de l'Incarnation, non pas sous l'angle de la rencontre de deux natures au sens où nous entendons ce mot, mais sous celui de la conciliation d'une permanence avec un devenir : le Verbe est et reste Dieu, le Verbe devient homme.

Nous voyons en effet Cyrille poursuivre aussitôt sa phrase en affir-

1. Col. 680-684.
2. 680 B.
3. 681 C.
4. *C. Arian. III*, § 29, 385 A. Cyrille dira encore plus loin : διφυᾶ καὶ διπλοῦν τὸν... λόγον (*Dial.* V, 933 B). Les commentaires sur l'Ancien Testament contiennent aussi quelques formules de ce genre : cf. *De Ador.*, IX, *P. G.*, 68, 637 A : (ὁ Χριστὸςὶ οἱονεὶ διφυᾶ τὴν γνῶσιν ἔχει . *Glaph. in Gen.*, III, *P. G.*, 69, 129 B : « En tant que devenu chair, le Verbe Monogène de Dieu a été en quelque sorte dédoublé (οἱονεί πως δεδιχοτόμηται) et le discours à son sujet s'étend à une double considération (εἰς θεωρίαν ... τὴν διπλῆν). Tantôt en effet nous pensons à sa génération divine et ineffable par le Père, et tantôt nous parlons du mystère de l'Incarnation... Mais bien que le discours à son sujet soit en quelque sorte devenu double (διττός), il (le Christ) est absolument un et le même, non divisé en deux, après le concours à la chair ». Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 524 D (II, 704, 24-25) : le Sauveur « nous a partout gardé double (διττήν) la présentation de sa personne ».
5. 680 BC.
6. Cf. M. Richard, *art. cit.*, p. 14-15.

mant avec force l'absence de tout amoindrissement et de toute altération de la nature divine dans l'Incarnation :

... mais possédant et retenant sans démordre les biens attachés à sa nature propre et inaltérablement orné des prérogatives de la divinité. Car il est toujours le même et ne saurait souffrir l'ombre d'un changement ni aucune variation.

Le Verbe dans son nouvel état reste ce qu'il était.

Ayant ainsi énoncé le principe, Cyrille le justifie d'une manière négative en montrant les absurdités auxquelles aboutissent les hérétiques en le négligeant. Ce reproche, qui lui a été évidemment suggéré par Athanase [1], est d'ailleurs injuste car les Ariens distinguaient très bien les textes bibliques relatifs à la vie céleste du Verbe et ceux qui concernaient son existence terrestre. Cyrille les accuse cependant d'omettre « d'apprécier et d'examiner ce qui dans les Écritures convient au Verbe nu, c'est-à-dire tel qu'il existait et qu'on le considère avant l'Incarnation, et ce qui convient au Verbe ayant ensuite revêtu notre ressemblance ». Rejeter cette distinction, c'est aboutir à attribuer au Verbe de Dieu comme tel la faim, le sommeil, la fatigue, la mort. Et Cyrille conclut à la nécessité de la διαστολή « qui partage et trie comme il faut ce qui convient à chaque temps » [2].

Puis, à la manière d'Athanase (*C. Arian. III*, § 29), l'auteur des *Dialogues* illustre cette règle à l'aide de quelques exemples (différents de ceux du *Contra Arianos*) qu'il tire de l'épître aux Hébreux : deux de ces textes concernent « le Monogène non encore considéré avec la chair » ; le troisième, « le même devenu ensuite comme nous et dans la chair » [3]. Nous retrouvons ici l'expression athanasienne de la distinction des deux états du Verbe : « Ces (paroles) n'ont pas été prononcées avant la chair, mais quand le Verbe devint chair et qu'il fut devenu homme » [4].

Cyrille achève son petit commentaire du troisième texte (*Heb.*, V, 7-8) par une remarque un peu curieuse : il souligne que ce texte considère le Verbe « dans les jours de sa chair », c'est-à-dire, explique-t-il,

... quand le Verbe, qui est Dieu, devint chair, selon les Écritures, et ne devint pas dans un homme (οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ γέγονε) comme dans les saints en qui il séjourne par participation, je veux dire : (la participation) de l'Esprit-Saint [5].

La conception christologique écartée dans cette phrase n'a rien à voir avec la doctrine des Ariens et on peut se demander ce qu'une telle réflexion vient faire ici. Mais tout s'explique si l'on se reporte au *Contra Arianos III*, § 30 où saint Athanase, après avoir exposé le

1. Cf. *C. Arian. III*, § 55, 437 BC. On retrouvera le même reproche plus loin : Cyrille blâmera ses adversaires « d'imaginer une sorte de confusion des choses et des temps » (*Dial. V.*, 933 B).
2. 680 C-681 A.
3. 681 B.
4. *C. Arian. III*, § 55, 437 B.
5. 681 C.

principe de la différence des temps, abordait aussitôt la question du comment de l'Incarnation et débutait par cette phrase : « Il (le Verbe) devint homme et ne vint pas dans l'homme comme il était autrefois descendu dans les saints pour les sanctifier » [1]. « Nous trouvons là, écrit M. Richard, sous la plume d'Athanase l'accusation classique de tous les partisans d'un schéma christologique Verbe-chair contre ceux du schéma Verbe-homme » [2]. Comme une telle accusation n'avait rien à faire dans une argumentation dirigée contre les Ariens, sa présence dans notre texte des *Dialogues* ne s'explique que par un souvenir direct du passage parallèle du *Contra Arianos*.

Cyrille conclut ainsi cette petite leçon d'exégèse :

Le discours concernant le Fils est donc double. Il faut par conséquent attribuer [au Fils] comme Dieu ce qui est de Dieu et [au même] en tant que devenu semblable à nous ce qui est ressemblance avec nous, c'est-à-dire les (faiblesses) humaines [3].

Nous reviendrons plus loin sur cette phrase à notre sens très caractéristique de la christologie cyrillienne.

Si l'on met à part quelques expressions nouvelles (le Verbe « uni à la chair », « caché par la condition d'esclave »), cette dissertation sur la différence des temps placée en tête du premier développement christologique des *Dialogues* paraît assez directement inspirée du développement parallèle par lequel débutait l'exposé doctrinal du *Contra Arianos III* de saint Athanase, § 29-30. Elle en donne une sorte de paraphrase, très large sans doute, mais dont l'allure reste bien athanasienne. L'usage fréquent que dans la suite Cyrille fait du principe contribue à donner cette couleur athanasienne aux exposés christologiques de l'ouvrage [4]. Plus tard, dans son *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, où il n'est cependant plus soumis directement à l'influence de son prédécesseur, Cyrille restera fidèle à son principe, l'appliquant particulièrement au problème des dons reçus du Père par le Christ [5].

Avant de déterminer la portée de ces textes, notons que notre Docteur, à la suite d'Athanase, ajoute parfois à la distinction des καιροί celle des πρόσωπα et des πράγματα. C'est là un emprunt au *Contra Arianos I*, § 54, passage que Cyrille paraphrase ainsi au chapitre XX du *Thesaurus* :

Il convient d'abord que celui qui entreprend l'interprétation des saintes Écritures détermine le temps selon lequel est dite la (vérité) révélée et la

1. *C. Arian. III*, 388 AB.
2. *Art. cit.*, p. 16.
3. 681 C.
4. Voici, dans les *Dialogues*, les textes les plus importants où Cyrille recourt à la distinction des temps : *Dial. III*, 816, 828 C, 829 B ; *IV*, 877 CD, 880 C, 885 B; *V*, 932 D-933 C. 960 D, 968 D ; *VI*, 1008 A, 1024 A, 1025 C.
5. Voir *In Jo.*, *P. G.*, 73, 312 C (I, 283) ; *P. G.*, 74, 373 C (II, 570), 505 C (II, 687), etc.

personne par qui, par l'intermédiaire de qui, ou au sujet de qui elle est dite... Nous connaîtrons l'utilité du *temps* en entendant les saints apôtres dire au Christ : « Quand cela arrivera-t-il et quel sera le signe de ta venue ? » [1]. Que la connaissance des *personnes* soit nécessaire et utile, nous le saurons quand l'eunuque dit à Philippe : « Je te prie, de qui parle le prophète, de lui-même ou d'un autre ? » [2], ou quand le bienheureux Paul, voulant désigner la personne du Sauveur, dira : « Celui de qui sont dites ces paroles appartient à une autre tribu ; il est évident en effet que le Seigneur est sorti de Juda » [3]. Qu'il faille ne pas ignorer la *chose* (τὸ πρᾶγμα), ceci le montre clairement : en effet quand les prophètes annoncent ce qui concerne le Sauveur et que l'un dit : « Voici qu'une Vierge concevra », tandis qu'ailleurs (il est écrit) : « Comme une brebis, il a été conduit à la tuerie » [4], si ces paroles ne sont pas entendues proprement du Christ, l'esprit errera loin de la vérité et se détournera des pieuses pensées [5].

L'interprétation des paroles de l'Écriture demande donc que l'on détermine exactement les « temps » auxquels elles conviennent, le « personnage » qui parle ou dont il est question et « l'objet » du texte. Appliquée à la christologie, la détermination des temps consistera à distinguer s'il s'agit du temps qui précède l'Incarnation ou du temps qui la suit ; la distinction des πράγματα sera, semble-t-il, celle des attributs divins et des faiblesses humaines du Verbe incarné [6]. En revanche, la distinction des πρόσωπα n'a pas de portée proprement christologique ; ce n'est pas dans l'existence ou dans l'être du Verbe que Cyrille et Athanase distinguent divers « personnages » : les πρόσωπα à distinguer en effet sont Isaïe et le Sauveur, les prêtres de l'Ancien Testament et le Sauveur [7] ou encore le Verbe et les créatures [8], le Verbe et les esclaves [9]. Le mot πρόσωπον n'a pas encore dans ces textes la signification précise que Cyrille lui donnera après 428 (et même déjà en deux passages du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* [10]) quand il parlera d' « une personne » dans le Christ (ἓν πρόσωπον, οὐ δύο πρόσωπα). Le terme est employé avec un sens assez vague, aussi bien

1. *Mt.*, XXIV, 3.
2. *Act.*, VIII, 34.
3. *Heb.*, VII, 13-14.
4. *Is.*, VII, 14 et LIII, 7. Dans le *Contra Arianos* de saint ATHANASE, les deux derniers textes sont appliqués, comme les deux précédents, à la distinction des personnes. Athanase ne cite pas de texte pour prouver la nécessité de déterminer la « chose ».
5. *Thes.*, XX, 337 BCD. Voir sur la distinction des πρόσωπα : *In Os.*, *P. G.*, 71, 12 B (τὴν τῶν προσώπων διαφορὰν ἀναγκαίως ἐπιτηρεῖν) ; *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 877 C, 880 C. Sur la distinction des πράγματα : *Dial. V*, 933 B. Cf. encore *In Jo.*, *P.G.*, 74, 233 D (II, 448, 2 sq) : « Nous ne dirons pas que le Fils a été fait par le Père, ni certes que par le Fils a été créé celui de qui tout [provient], le Dieu Père ; mais plutôt, projetant convenablement sur chaque temps, chaque personne et chaque chose la coutume de l'Écriture divinement inspirée (ἔθος δὲ μᾶλλον τὸ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς ἑκάστῳ πρεπόντως ἐπιῤῥιπτοῦντες καιρῷ καὶ προσώπῳ καὶ πράγματι), nous tisserons en toutes choses nécessaires un discours pur et non suspect ».
6. Voir *Dial. I*, 681 C ; *V*, 933 B.
7. *Thes.*, XX, 337 BC.
8. *Dial. IV*, 877 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 233 D (II, 448).
9. *Dial. IV*, 880 C.
10. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 249 C (I, 224, 16) et 629 C (I, 577, 10). Ces textes seront étudiés plus loin.

du reste à propos de personnes qu'à propos de choses, comme chez Didyme qui connaît lui aussi la distinction des πρόσωπα. Ce dernier affirme par exemple dans une explication de *Prov.*, VIII, 22 : si l'on suppose que Salomon n'a pas écrit ici ἐκ προσώπου τῆς ἐν ἡμῖν σοφίας, on doit admettre qu'il a parlé tout au plus ἐκ προσώπου τῆς σοφῆς καὶ ἀπερινοήτου ἐνανθρωπήσεως [1].

C'est sans doute par un usage analogue du mot qu'il faut interpréter une expression quelque peu énigmatique que nous rencontrons au chapitre IX du *Thesaurus* : Cyrille y déclare que les « paroles serviles » prononcées par le Verbe incarné appartiennent à son « humiliation », οὐκ ἀναβαίνοντα μὲν πρὸς τὴν οὐσίαν αὐτοῦ, ἀλλὰ τῷ τῆς ἐνανθρωπήσεως προσώπῳ περικείμενα [2]. Il faut probablement comprendre ainsi cette phrase : les paroles serviles du Christ «ne remontent pas jusqu'à son essence (divine) mais sont circonscrites par la considération de l'Incarnation » dont il faut distinguer le πρόσωπον (le point de vue, dirions-nous) de celui de la préexistence du Verbe [3].

3. Portée doctrinale de la distinction des temps.

Des textes du *Thesaurus* ou des *Dialogues* que nous venons de citer, il ressort qu'aux deux « temps » distingués par Cyrille correspondent dans sa pensée deux états du Verbe : le Verbe « nu », « sans la chair », et le Verbe « avec la chair », « devenu homme ». Ainsi le principe méthodologique de la distinction des temps prend une signification doctrinale et constitue une manière de poser le problème christologique [4]. A la suite d'Athanase, Cyrille distingue l'aspect divin et l'aspect humain du Verbe incarné dans une perspective chronologique, comme deux conditions [5] successives, l'une possédée depuis toujours, l'autre revêtue

1. *De Trinit.*, III, 3 ; *P. G.*, 39, 816 C ; cf. III, 23, 960 AB. On rencontre encore la même terminologie chez Pierre d'Alexandrie, successeur d'Athanase : le Saint-Esprit inspire aux prophètes une science qui les fait parler « ex persona filii hominis ex Maria et filii Dei Verbi quod ab initio erat apud Patrem et duas personas significans, de homine quidem ex Maria creato et plasmato, de illo vero qui ante saecula est sine principio et aeternae nativitatis » (*P. G.*, 33, 1291 D-1294 A). En revanche, dans un texte christologique du *Commentaire sur les Psaumes* de Didyme, le mot πρόσωπον a un sens plus précis : « Tout est dit comme d'une personne (ὡς ἐξ ἑνὸς γὰρ προσώπου), les [propriétés] divines et les [faiblesses] humaines » (*In Ps. XV*, *P. G.*, 39, 1232 D).

2. *Thes.*, 120 A.

3. Cf. *In Is.*, *P. G.*, 70, 973 A, où il est question d'un texte qu'on peut rapporter « à la seule personne du Christ » (εἰς μόνον τὸ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ) ; *De Ador.*, *P. G.*, 68, 337 C ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 648 A ; voir aussi *In Jo.*, *P. G.*, 74, 524 D (II, 704, 23 sq), cité ci-dessous (note suivante), 548 D (II, 725, 23-24). C'est sans doute au même sens qu'une des objections ariennes citées par Cyrille parle du κυριακὸν πρόσωπον (*Thes.*, 157 C).

4. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 505 C (II, 687, 4-8) : « Le Sauveur s'exprime donc à la fois divinement et humainement. Car il était en même temps Dieu et homme, pouvant parler dans les deux sens sans prêter à blâme (ἀνυπαίτιον ἔχων τὸν ἐπ'ἄμφω λόγον) et adaptant économiquement aux exigences des temps ce qui convenait à chacun [de ceux-ci] ». Ou encore *In Jo.*, *P. G.*, 74, 524 D (II, 704, 24 sq) : le Sauveur « nous garde partout double (διττήν) la présentation de sa personne, montrant à la fois la dignité divine qui se manifeste en lui et ne rejetant pas la loi (μέτρον) qui convient à l'humanité à cause de l'Économie ». Cf. *ibid.*, *P. G.*, 73, 384 A (I, 347, 8 sq), 385 C (I, 350, 17 sq) ; *P. G.*, 74, 497 B (II, 677, 11 sq).

5. Cyrille emploie parfois explicitement le mot : outre qu'il fait un usage beaucoup plus large qu'Athanase de l'antithèse μορφὴ (forme, condition) Θεοῦ — μορφὴ δούλου, on

à un moment donné. Le problème se ramène alors à expliquer comment le Verbe a pu s'approprier la seconde sans perdre la première. On voit que dès l'abord la christologie du *Thesaurus* emboîte le pas à celle du *Contra Arianos* de saint Athanase et ne s'oriente pas vers une solution diphysite qui suppose que l'on envisage la question sur le plan ontologique.

Le patriarche monophysite d'Antioche, Sévère, n'aura pas tort quand plus tard il niera contre ses adversaires que la distinction des temps ait une portée ontologique chez Athanase et chez Cyrille. Il écrira par exemple à propos du *Dial. V*, col. 933 B où Cyrille affirme que la connaissance du Christ par l'Écriture est double (διφυᾶ καὶ διπλοῦν) :

Est-ce que, ô le père et le plus ignare des grammairiens, parce que la forme des paroles et la contemplation et la connaissance par la réflexion sont διφυή et διπρόσωπος, ou [parce qu'] elles distinguent les temps, (celui) de l'Incarnation et (celui) qui précède, ou [parce qu'elles établissent] une différence substantielle entre les choses qui sont conjointes en un selon la conjonction naturelle, à cause de cela nous dirons que le Christ est lui-même διπρόσωπος et διφυής ? [1].

Faisant la même remarque au sujet des textes analogues du *Thesaurus*, il soulignera avec perspicacité que ce que Cyrille distingue, ce sont bien deux conditions et non deux natures au sens technique du mot :

Sa condition incorporelle et (sa condition) corporelle sont distinguées selon les temps, mais l'incarnation elle-même, ou le devenir-homme, est insécable et indivisible, puisque le Fils devenu homme est un et qu'après l'union divine et ineffable il n'est pas divisé en une dualité de natures [2].

Il va sans dire que si l'affirmation initiale de la distinction des « temps » n'oriente pas la pensée vers le diphysisme, elle n'est pas pour autant liée à une solution monophysite du problème christologique.

L'Incarnation est donc le passage du Verbe de la condition divine pure à la condition humaine, à l'état d'homme. Demeurant immuable dans sa nature, le Verbe s'est mis en condition d'humanité. Il s'ensuit que Cyrille est tout naturellement amené à envisager parfois la double condition du Verbe d'un point de vue différent : non plus celui de la succession de la condition divine pure et de la condition humaine, mais celui de la coexistence ou, selon son expression, du « mélange » de la condition divine inchangée et de la condition humaine assumée. C'est ainsi qu'à plusieurs reprises dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* il rappelle aux Ariens la nécessité de discerner dans

rencontre chez lui des expressions comme celles-ci : le Verbe « a revêtu la condition (τὸ μέτρον: la mesure, la loi) d'esclave » : *Dial. III*, *P. G.*, 75, 816 A ; cf. 829 C ; *IV*, 913 A, 929 C, 976 AB; *Hom. Pasch. XIII*, *P. G.*, 77, 704 C ; *X*, 612 A ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 464 B, 849 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 588 B, etc. Le Verbe s'est mis « au rang (ἐν τάξει) d'homme » : *Dial. V*, 968 C ; cf. *VI*, 1025 A. Le mot μέτρον est employé dans le même sens par DIDYME, *De Trinit.*, III, 4, *P. G.*, 39, 837 AC.

1. *Contra Grammaticum* III, 24, trad. LEBON (*Corp. script. christ. orient.*, ser. IV), t. VI, p. 23.

2. *Ibid.*, 7 ; trad. LEBON, t. IV, p. 86. Voir encore dans le même ouvrage d'autres commentaires analogues du principe athanasien : t. VI, p. 100-114, 148.

les textes scripturaires concernant le Verbe incarné ce qui est manifestation de la divinité et ce qui est propriété de « l'humanité » ; ces deux éléments sont souvent « mêlés » dans les textes parce que les deux conditions le sont dans le Christ. Le Sauveur, écrit Cyrille,

... entrelace (ἀναπλέκει) de nouveau [1] l'humain au divin et son discours est en quelque sorte mêlé (μέμικταί πως ὁ λόγος), tourné vers les deux côtés, sans élever tout à fait la personne de celui qui parle jusqu'à la puissance et jusqu'à la gloire divines dans leur plénitude, sans non plus le laisser demeurer purement dans les limites de l'humanité, mais mêlant ce qui est [composé] de deux en une seule chose (ἕν τι τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἀνακεραννύς) à laquelle se rapportent toutes ses paroles [2].

Et plus loin Cyrille précise encore :

Observe partout l'entrelacement de deux choses en une (τοῖν δυοῖν πραγμάτοιν τὴν εἰς ἓν ἀναπλοκήν), de l'humain, dis-je, avec notre bassesse et du divin empli de la gloire qui surpasse tout. Car les deux sont mêlés dans le discours (κεκέρασται γὰρ ἐξ ἀμφοῖν ὁ λόγος), comme nous le disions dans nos explications précédentes ; celui-ci ne s'élève pas parfaitement jusqu'à la sublimité divine ni ne quitte absolument nos limites (humaines). Car il est Dieu devenu homme, occupant en quelque sorte une place médiane par une rencontre ineffable et indicible, si bien qu'il ne sort pas des limites de la vraie divinité ni n'abandonne complètement celles de l'humanité... Quand donc il dit quelque chose en liant (συμπαραζεύξας) en quelque manière l'humain au divin, ne t'en scandalise pas, oubliant sottement d'admirer comme il convient l'art incomparable mis en œuvre dans ces paroles et qui sauvegarde en tout avec habileté la dualité (τὸ διπλοῦν), de manière à montrer celui qui parle à la fois comme Dieu par nature et comme véritablement homme, entrelaçant à la gloire de la nature ineffable l'humilité de l'humanité et lui permettant parfaitement, sans donner lieu à aucune espèce de reproche ni de blâme, de se placer, dans la mesure voulue, dans les deux [conditions] (ἀνυπαίτιόν τε καὶ ψόγου παντὸς ἐλευθέραν τηρήσαντα παντελῶς τὴν ἐπ' ἄμφω σύμμετρον ἐκδρομήν) [3].

La condition du Verbe incarné n'est plus purement divine ; elle n'est pas non plus purement humaine. Après l'Incarnation, la divinité du Verbe se trouve en condition d'humanité ; ainsi les deux conditions sont mêlées en lui. Telle est la « dualité » que Cyrille souligne continuellement quand il considère le Verbe incarné :

Le Sauveur nous garde partout double (διττήν) la présentation de sa personne, montrant à la fois la dignité divine qui se manifeste en lui et ne rejetant pas la loi (μέτρον) qui convient à l'humanité, à cause de l'Économie [4].

Il y a donc dans le Christ coexistence, mélange de la divinité et de « l'humanité » (c'est par ce terme, nous le verrons plus loin, que Cyrille désigne la condition humaine du Verbe). On comprend alors en quel

1. Il s'agit de *Jo.*, XVII, 4-5.
2. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 488 D (II, 671, 9-14). Cf. *P. G.*, 73, 384 A (I, 347, 8 sq) et 385 C (I, 350, 20 sq).
3. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 512 D-513 B (II, 694-695). Cf. *ibid.*, 497 AB (II, 679).
4. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 524 D (II, 704, 24-28).

sens l'évêque d'Alexandrie écrit dans le *Thesaurus* en parlant de l'exaltation du Fils par le Père (*Philipp.*, II, 9) :

Il a reçu en effet (l'exaltation) en tant que le temple assumé a été déifié et il était Dieu par nature, étant le Verbe du Père. Il a été exalté en tant que devenu homme et paraissant dans la condition d'esclave ; il a été adoré, bien qu'ayant cela depuis toujours avec le Père. La grâce et l'exaltation affecteront donc l'humanité, le Dieu Verbe s'appropriant ce qui convient à son temple propre. Car le corps n'était pas celui d'un autre, mais le sien, et c'est pourquoi il est considéré comme lui-même. En effet le Christ est un, mêlé d'humanité et du Dieu Verbe (Εἷς γὰρ ὁ Χριστὸς, ἔκ τε ἀνθρωπότητος καὶ Θεοῦ Λόγου κεκερασμένος), non par une transformation en ce qu'il n'était pas, mais par l'assomption du temple (né) de la Vierge [1].

En lisant cette dernière phrase on pourrait penser à la κρᾶσις des Cappadociens : Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse recouraient à cette notion empruntée à la philosophie stoïcienne pour expliquer que le Christ puisse être un, tout en étant composé de deux τέλεια : la nature divine et la nature humaine. Dans la phrase de Cyrille, qui conclut du reste un raisonnement où il n'est question que du corps assumé par le Verbe, il s'agit de tout autre chose : le mélange dont il parle est celui de la nature divine du Verbe et de sa condition humaine. Il est clair que pour le docteur alexandrin, de même que c'est le Verbe qui comme Dieu est le sujet de la condition divine, c'est lui aussi qui, en tant qu'incarné, est le sujet de la condition humaine, de « l'humanité ». C'est le Verbe qui passe d'un état à un autre état, tout en demeurant immuable dans sa nature ; c'est lui qui est Dieu et qui devient homme. Plus précisément — nous le verrons en étudiant maintenant comment Cyrille définit la condition humaine du Verbe — l'homme dans le Christ, aux yeux de notre Docteur, c'est tout simplement le Verbe lui-même en tant qu'incarné. Cyrille peut donc parler en toute rigueur de deux états successifs du Verbe ; en toute rigueur aussi il peut décrire le « mélange » des deux conditions du Verbe. Le Verbe est le sujet direct et unique des deux conditions. Sous la théorie des deux « temps » ou des deux états du Verbe, il y a un réalisme de l'Incarnation qui est, ainsi qu'on le verra par la suite, un des traits marquants de la christologie cyrillienne.

1. *Thes.*, *P. G.*, 75, 333 A. Signalons à propos de ce texte que le recours à l'idée de « mélange » pour désigner l'union du Verbe avec l'élément humain ne se rencontre que deux autres fois chez Cyrille avant 428 : *Hom. Pasch. VIII*, 572 A : ὁ τῆς ἀνακράσεως τρόπος, et 573 B : ἕνα τὸν ἐξ ἀμφοῖν κεκερασμένον. Ailleurs, Cyrille n'emploie cette image que pour dire que le Verbe a « mêlé » ses propriétés divines à nos faiblesses humaines afin de détruire celles-ci (*Thes.*, *P. G.*, 75, 397 A = Athanase, *C. Arian. III*, § 57, *P. G.*, 26, 441 C : le Verbe « mêla sa propre volonté à la faiblesse humaine pour l'abolir et rendre l'homme courageux devant la mort »), ou que le Verbe s'est mêlé à nous, nous a mêlés à lui afin de nous transformer en lui : « Le Dieu Verbe s'est mêlé à nous (ἡμῖν ἐκέρασεν), non afin de se changer lui-même en ce qui est nôtre,... mais afin que, nous mêlant (ἀναμίξας) à lui, il nous transforme en ce qui lui est propre » (*Thes.*, 400 C ; cf. 561 C ; *De Ador.*, *P. G.*, 68, 297 D ; *Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 617 C). A propos d'un de ces textes (*Thes.*, 561 C), Rehrmann affirme que cet emploi des verbes ἀναμίγνυμι et κεράννυμι donne à la pensée de Cyrille une résonance diphysite (*op. cit.*, p. 332-333). On voit qu'en réalité dans ces dernières formules c'est d'Athanase et non des Cappadociens que s'inspire Cyrille.

III. La condition humaine du Verbe.

Dans la christologie de saint Cyrille, le point principal à éclairer est de savoir comment il définit la condition humaine du Verbe. Pour exprimer l'assomption de cette condition par le Verbe, il emploie des expressions qui pour la plupart nous sont demeurées familières : le Verbe « s'est fait homme » (ἄνθρωπος γέγονεν, ἐνηνθρώπησεν) [1] ou « s'est fait chair » (σὰρξ γέγονεν) [2] ; il est descendu dans « l'humanité » (ἀνθρωπότης) [3] ; il a pris « l'humain » (τὸ ἀνθρώπινον) ou la « nature humaine » (ἀνθρώπου φύσις ou ἀνθρωπεία, ἀνθρωπίνη φύσις) [4] ou, quelquefois, « l'essence » (οὐσία) humaine [5].

Volontiers Cyrille insiste sur la réalité et la plénitude du devenir-homme du Verbe qui est « homme comme nous » [6], « l'un de nous » [7], « *réellement* (ὄντως) homme et non simple apparence (φάντασμα) » [8], « réellement devenu ce que nous sommes, excepté seulement le péché » [9].

1. Les termes ἐνανθρωπεῖν et ἐνανθρώπησις sont courants chez Cyrille. Pour le premier voir : *Thes.*, *P. G.*, 75, 213 D, 364 C, 400 A, etc. ; *Dial. I*, *P. G.*, 75, 708 A ; *III*, 821 AB, etc. ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 621 A (I, 569, 9), 1008 D (II, 198, 25-26) ; *De Ador.*, *P. G.*, 68, 223 D, 465 B, etc. ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 304 B, 345 A, etc., etc. Pour le second : *Thes.*, 289 A, 332 C, 337 D, etc. ; *Dial. I*, 680 D ; *V*, 936 B, 968 B, etc. ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 132 A (I, 114,11), 149 C (I, 130, 15), etc. ; *Glaph.*, 28 A, 129 B, 139 AB, etc. ; *Hom. Pasch. I*, *P. G.*, 77, 408 A, 424 D, etc., etc. Une fois ἐνανθρωπότης (?) : *De Ador.*, 757 D.

2. Cyrille emploie également souvent le terme σάρκωσις : *Thes.*, *P. G.*, 75, 365 B ; *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 1005 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 200 A (I, 178, 7), 601 A (I, 550, 28) ; *P. G.*, 74, 300 C (II, 505, 18), etc. Noter aussi l'emploi du verbe σαρκοῦσθαι : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 585 CD (I, 537), 628 A (I, 574, 19), 776 C (I, 713, 10), etc. ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 312 D, 320 A, 868 B, etc. ; cf. DIDYME, *Adv. Eunom. IV*, *P. G.*, 29, 748 A ; *De Trinit.*, *P. G.*, 39, 429 A, 821 B, etc.

3. Κατηγμένος εἰς ἀνθρωπότητα δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν : *In Habac.*, *P. G.*, 71, 905 D ; cf. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 601 A ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 412 A ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 329 A. Cyrille fait un usage très large du terme ἀνθρωπότης, soit pour dire que le Verbe a revêtu la bassesse de « l'humanité » (*Glaph.*, 377 A ; *Thes.*, 120 B ; *Dial. V*, *P. G.*, 75, 973 C ; *VI*, 1033 D, etc.) ou qu'il obéit aux exigences (χρεῖαι), aux lois (μέτρον, μέτρα) de « l'humanité » (*Thes.*, 277 B ; *In Jo.*, *P.G.*, 74, 552 A : II, 727, 19-20 ; *De Ador.*, 636 D ; *Dial. IV*, 925 A ; *V*, 961 C, 973 C, etc.), soit surtout pour dire que telle faiblesse du Christ se rapporte à « l'humanité » (*Thes.*, *P. G.*, 75, 332 C, 333 A, 369 AB, 373 A, etc. ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 629 B : I, 577,1 ; 293 A : I, 265, 24) ou est « propriété de l'humanité » (τῆς ἀνθρωπότητος ἴδιον, quelquefois ἰδίωμα : *Thes.*, 269 D, 332 D, 364 C, 373 D etc. ; *Dial. VI*, 1061 B- 1064 B ; *In Jo.*, *P.G.*, 74, 521 A : II, 701, 22, etc.)

4. *Thes.*, *P. G.*, 75, 120 C, 428 C ; *Dial. V*, *P. G.*, 75, 936 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 465 B (II, 649), etc.

5. Cf. *Thes.*, *P. G.*, 75, 136 C ; *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 CD ; *Hom. Pasch. XIII*, *P. G.*, 77, 705 B : ἐπελάβετο δὲ καὶ [οὐσίαν] ἡμῶν , καθὸ γέγονεν ἄνθρωπος.

6. *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 960 D.

7. Εἷς ἐξ ἡμῶν : *Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 628 D ; *Dial. III*, *P. G.*, 75, 828 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 205 D (I, 184, 19) ; *De Ador.*, *P. G.*, 68, 488 D, 708 B.

8. *Thes.*, *P. G.*, 75, 393 C. Cf. *ibid.*, 117 B, 393 D, 397 D, 429 B ; *Hom. Pasch. VII*, *P. G.*, 77, 549 C. « Il n'est pas devenu homme en apparence (δοκήσει) comme certains [le prétendent], mais étant en vérité ce que nous sommes nous-mêmes » : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 380 C. Le Verbe s'est fait homme ἀληθῶς (*Hom. Pasch. XII*, 692 B), κατὰ ἀλήθειαν (*ibid.*, 664 A) ; non pas ombre (σκιά) ou fantôme (εἴδωλον), mais homme αὐτόχρημα (*In Is.*, *P. G.*, 70, 1172 D). Comparer DIDYME, *De Trinit.*, III, 10, *P. G.*, 39, 857 BC.

9. *Thes.*, *P. G.*, 75, 396 B ; cf. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 632 C ; *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 568 B, 576 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 377 C (II, 573, 9-10), 528 D (II, 707, 30-31).

Il aime rappeler que le Verbe a revêtu « notre ressemblance » [1] et souligne parfois la perfection de cette similitude : « il s'est fait homme et *semblable à nous en tout* (ὅμοιος ἡμῶν κατὰ πάντα) sauf le péché » [2] ; ... « après s'être uni à la chair, c'est-à-dire après être devenu comme nous selon une *similitude complète* (καθ' ὁλόκληρον ὁμοίωσιν), excepté seulement le péché » [3]. Quelques formules affirment un devenir-homme complet et parfait : « il s'est *complètement* (ὅλως) fait homme » [4] et le σὰρξ ἐγένετο de saint Jean signifie que le Verbe est devenu ἄνθρωπος ὁλοκλήρως, τελείως ἄνθρωπος [5] ou τέλειος ἄνθρωπος [6] ; le Christ est « *parfait* sous le rapport de l'humanité » [7].

L'interprétation de ce vocabulaire très simple et demeuré courant dans la langue chrétienne paraît au premier abord n'offrir aucune difficulté et la plupart des historiens l'entendent unanimement de la façon suivante : puisque l'homme est un être composé d'une âme et d'un corps, puisque telle est la définition de la nature humaine, de toute humanité, toutes ces formules affirment que le Verbe s'est fait homme pleinement et donc qu'il a pris une âme et un corps semblables aux nôtres. Les expressions ἄνθρωπος γέγονεν, τὸ ἀνθρώπινον λαμβάνειν comportent directement l'affirmation d'une humanité complète, âme et corps, dans le Christ. L'ἀνθρωπότης du Verbe, dont parle Cyrille, est évidemment la nature humaine assumée et celle-ci, encore une fois, est essentiellement constituée d'une âme et d'un corps humains. Citant des textes où l'évêque d'Alexandrie affirme que ce que le Verbe dit et fait comme homme doit être rapporté « à l'humanité », tandis que ce qu'il dit comme Dieu doit être attribué au Fils qui procède du Père [8], Rehrmann écrit : « Ainsi donc, même contre les Ariens, Cyrille adoptait la même position christologique que plus tard contre Nestorius. Il enseigne ici aussi dans le Christ une personne et deux natures avec les propriétés qui leur conviennent, mais qui doivent être dites de l'unique personne » [9]. De son côté, Schulte traduit régulièrement ἀνθρωπότης

1. Πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσις : *Hom. Pasch. I*, *P. G.*, 77, 404 B (cf. 408 A, 424 C, etc.) ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 272 B, 273 B, 288 B, etc. ; *Dial.*, *P. G.*, 75, 680 D, 912 B, etc. ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 60 D (I, 50, 18-19), 205 D (I, 184, 13), etc. — πρὸς ἡμᾶς ὁμοιότης : *Glaph.*, 472 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 74,108 B (II, 339, 11-12).

2. *Thes.*, *P. G.*, 75, 289 A ; cf. *ibid.*, 377 C (allusion à *Heb.*, II, 17), 405 B ; ὁμοίωσις κατὰ πᾶν : *In Is.*, *P. G.*, 70, 1096 B ; ὁμοιωθεὶς κατὰ πάντα τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς : *ibid.*, 564 D ; cf. 321 A et *In Jo.*, *P. G.*, 73, 565 A (I, 518, 21-22), 1048 D (II, 234, 27-28).

3. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 680 B. Cyrille parle aussi de la συγγένεια (*Thes.*, *P. G.*, 75, 289 AB; terme employé aussi par ATHANASE, *C. Arian. I*, *P. G.*, 26, 100 D ; *II*, 293 C), de l'ὁμογένεια (*Thes.*, 289 B ; cf. *Dial. VI*, 1065 D), de la συμμορφία (*Dial. IV*, 912 C ; cf. *VI*, 1008 D ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 472 A. Comparer DIDYME, *De Trinit.*, III, 6, *P. G.*, 39, 841 C, 845 C) qui existent entre le Christ et les hommes.

4. *Dial. V*, 976 C. Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 293 C (I, 266, 9).

5. *Hom. Pasch. VIII*, 569 CD ; cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 585 C (I, 537, 12-13), 776 C (I, 713, 10-12) ; 1012 A (II, 200, 28 sq).

6. *In Malach.*, *P. G.*, 72, 332 A ; *Hom. Pasch. XIII*, *P. G.*, 77, 705 B.

7. Ἄνθρωπος μὲν κατὰ τὸ ὁρώμενον, κατά γε τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν, ἤτοι τέλειος τὸν τῆς ἀνθρωπότητος λόγον · Θεὸς δὲ τὸ ἀληθέστερον : *Hom. Pasch. XII*, *P. G.* 77, 664 A.

8. *Thes.*, *P. G.*, 75, 396 AC.

9. *Op. cit.*, p. 354.

par *Menschennatur*, au sens que nous avons dit [1]. On admet ainsi généralement que la christologie de Cyrille dès avant 428 est nettement diphysite et que l'assomption, si discutée au siècle précédent, d'une âme humaine ou d'une humanité complète par le Verbe y est pleinement intégrée.

Cette interprétation paraît tellement aller de soi qu'il peut sembler saugrenu de la mettre en doute. Et pourtant on voit difficilement comment l'accorder avec certains faits que nous avons précédemment mis en relief. L'argumentation christologique de saint Cyrille contre les Ariens ignore l'idée d'une psychologie humaine, d'une âme humaine du Christ et est conçue positivement selon une christologie Verbe-chair. Notre Docteur ne fait jamais grief aux Ariens de réduire le Verbe au rang d'âme du Christ et quand il mobilise contre eux toutes les ressources de sa théologie, jamais il ne fait intervenir cette âme. S'il la mentionne bien explicitement à plusieurs reprises dans des textes isolés, il ne lui donne pas de place dans son système et raisonne toujours sans la faire entrer en ligne de compte. Ajoutons qu'il ignore pratiquement l'apollinarisme.

On ne saurait négliger ces faits dans l'interprétation de la christologie de saint Cyrille. Mais comment les expliquer si par ailleurs on admet que cette christologie est basée formellement sur l'assomption par le Verbe d'une nature humaine complète au sens où nous entendons actuellement cette expression ? Il faudrait alors conclure à l'existence dans la pensée de l'évêque d'Alexandrie d'une incohérence flagrante, d'un manque de logique élémentaire ; c'est là une explication à laquelle personne ne songera à s'arrêter. Il doit y avoir une autre solution et on ne peut la trouver, croyons-nous, que dans une interprétation différente de la christologie de saint Cyrille.

Fidèle à la foi traditionnelle, l'évêque d'Alexandrie affirme clairement le devenir-homme du Verbe, devenir-homme réel, plein, parfait : nul ne le contestera. Mais n'oublions pas un fait également incontestable : c'est que la formule ἄνθρωπος γέγονεν n'impliquait pas nécessairement chez les théologiens du IVe siècle (et nous savons que Cyrille est en étroite dépendance par rapport à certains d'entre eux) l'idée d'une nature humaine complète au sens que nous donnons actuellement à cette expression, comme l'ont montré les travaux de Stülcken [2] et de M. Richard [3] sur la christologie de saint Athanase. Des partisans d'une christologie Verbe-chair comme Athanase, ou même des négateurs de l'âme humaine du Christ comme Apollinaire pouvaient l'employer et parler en conséquence de l'ἐνανθρώπησις [4] ou de l'ἀνθρωπότης [5] du

1. *Op. cit.*, p. 83-84, 86.

2. *Athanasiana*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, N. F., IV, 4, Leipzig, 1899, p. 90-106.

3. Article cité des *Mélanges de Science religieuse*, vol. IV, Lille, 1947, p. 5-54.

4. Cf. ATHANASE, *C. Arian. I*, *P. G.*, 26, 101 C, 112 B, 145 C ; *II*, 168 B, 260 A, 276 C. APOLLINAIRE, *De unione*, 6 (LIETZMANN, p. 187) : ὁ Θεὸς οὖν ὁ ἐνανθρωπήσας.

5. Sur le rôle de ce mot dans le vocabulaire d'Athanase, voir M. RICHARD, *art. cit.*, p. 18-19, qui rappelle aussi l'emploi du terme par Apollinaire.

Sauveur sans se contredire. Du moment en effet que l'on a admis que le Verbe s'est fait homme et quelle que soit la manière dont on comprend ce devenir-homme, on est en droit de parler de son « humanisation » et de son « humanité », c'est-à-dire de son état d'homme [1]. Ils affirmaient même à l'occasion un devenir-homme réel et plein du Verbe [2], une consubstantialité véritable du Verbe avec nous [3].

Il est vrai sans doute que les Ariens à un moment donné rejetteraient le mot ἐνανθρώπησις comme incompatible avec leur conception d'un Christ sans âme humaine et qu'Apollinaire de son côté avouerait finalement que son Christ n'était pas vraiment homme comme nous [4]. Mais il reste qu'une acception de ces formules compatible avec leurs systèmes était courante à leur époque. Une étude précise sur le vocabulaire christologique du IVe siècle montrerait, croyons-nous, avec évidence que dans ce domaine comme dans d'autres (par exemple en théologie trinitaire), c'est le progrès de la théologie qui a amené les penseurs chrétiens à préciser les notions philosophiques, et non inversement. Ces notions n'ont pas été absolument claires tout de suite. Les controverses christologiques du IVe siècle ne se comprennent parfaitement que si l'on songe que l'anthropologie devenue courante dans la philosophie moderne n'était pas alors reconnue par tout le monde : cela seul explique par exemple le succès de la christologie d'Apollinaire.

Nous pensons également qu'on ne peut comprendre les textes christologiques de saint Cyrille et rendre compte de sa pensée sur le problème de l'Incarnation sans admettre qu'il raisonne en fonction d'une conception de l'homme et donc d'une conception du devenir-homme du Verbe différentes des nôtres. Alors seulement ces textes, qui, étudiés hors de cette perspective, donnent lieu, comme c'est le cas de tels chapitres du

1. C'est en ce sens qu'Athanase écrivait : « Quand les (faiblesses) humaines sont dites du Sauveur dans l'Évangile, considérant encore la nature de ces paroles et que ces choses se trouvent être étrangères à Dieu, nous ne les imputons pas à la divinité du Verbe, mais à son humanité », i. e. à sa condition humaine (*C. Arian. III*, §41, *P. G.*, 26, 409 C) ; et plus loin : « C'est pourquoi tout ce que, après s'être fait homme, il (le Verbe) dit humainement, il est juste de l'attribuer à l'humanité » (§ 43, 413 B). Cette manière de s'exprimer est tout à fait conforme à la problématique d'Athanase qui envisage dans le Christ, plutôt que l'union de deux natures, la succession de deux conditions du Verbe.

2. Athanase le disait à sa manière : le Verbe « a pris une vraie chair humaine » (*C. Arian. II*, *P. G.*, 26, 296 BC) ; « il a eu un corps, non pas en apparence (μὴ φαντασίᾳ), mais vraiment» (*III*, 392 A). Il reprend l'expression de saint Paul (*Heb.*, II, 17) en la précisant ainsi : « Il devient semblable en tout à ses frères et il le devint quand il se fit homme en revêtant notre chair » (*II*, 165 A). Cf. APOLLINAIRE, *Ἡ κατὰ μέρος πίστις* 28 ; LIETZMANN, p. 177 : le Verbe « est devenu fils d'homme, non pas seulement de nom, mais en vérité, en prenant la chair » ; *De Fide et incarnat.*, 6 ; LIETZMANN, p. 199 : ὅλος Θεὸς, ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός.

3. APOLLINAIRE, *De unione*, 8 ; LIETZMANN, p. 188 : le Verbe est « consubstantiel (ὁμοούσιος) aux hommes, la divinité étant prise avec le corps, parce que uni à ce qui nous est consubstantiel ». *Fragm.* 126, LIETZMANN, p. 238 : « les hommes sont consubstantiels aux animaux sans raison selon le corps sans raison, mais d'une autre substance en tant que raisonnables. Ainsi aussi Dieu, consubstantiel aux hommes selon la chair, est d'une autre substance en tant que Verbe et Dieu ».

4. *Fragm.* 113, LIETZMANN, p. 234 : οὔτε ἄνθρωπος ὅλος, οὔτε Θεὸς, ἀλλὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις. *Fragm.* 45, LIETZMANN, p. 214 : « non pas homme, mais semblable à l'homme parce que non consubstantiel à l'homme selon l'expression la plus exacte » ; le Christ est homme seulement ὁμωνύμως (*Anacephalaeosis*, 4 ; LIETZMANN, p. 243).

Thesaurus [1], à des interprétations exactement contradictoires chez les historiens, deviennent intelligibles, parfaitement clairs et cohérents.

Il va de soi que l'anthropologie dont s'inspire Cyrille n'est pas un système raisonné et précis, à la manière de l'anthropologie aristotélicienne ou même platonicienne. Notre Docteur n'est pas un philosophe et nous ne trouvons chez lui aucun texte anthropologique un peu développé [2]. Tout simplement, il raisonne spontanément suivant une conception probablement encore répandue de son temps, fort courante en tout cas au siècle précédent, et dont la survivance s'explique vraisemblablement par l'influence du platonisme comme nous l'avons rappelé plus haut.

La christologie de Cyrille implique l'idée que l'homme est, non pas proprement un être composé d'une âme humaine et d'un corps humain, mais simplement un esprit uni à un corps humain, un esprit incarné. D'un esprit qui s'unit à un corps humain on peut dire qu'il devient homme : son état répond à la définition de l'homme. Devenir homme pour un esprit, c'est donc s'unir à une chair humaine ; le Verbe s'est fait homme en prenant une chair semblable à la nôtre. Dans cette conception, l'assomption d'une âme humaine par le Verbe n'entre pas dans la définition de l'Incarnation. Cela bien sûr n'amènera pas nécessairement à nier cette âme humaine ; on pourra même reconnaître explicitement son existence comme Cyrille le fait parfois. Mais elle n'est pas requise pour que le Verbe soit dit homme et le système se suffit sans son intervention.

Ayant pris une chair humaine, le Verbe est vraiment homme comme nous, et l'on peut parler de son « humanité », c'est-à-dire de sa condition humaine, de son état d'homme. Mais, dira-t-on, le mot « humanité » n'a-t-il pas dans la langue de Cyrille, comme dans notre langue théologique actuelle, un sens plus concret, désignant l'élément assumé, la chose prise par le Verbe et pas seulement son état nouveau ? Dans la conception de l'Incarnation qui est celle de notre Docteur, cela ne paraît pas possible. La chair en effet ne constitue pas l'homme à elle seule ; elle ne définit pas « l'humanité » ou la nature humaine. Elle n'est qu'une partie de l'homme ou de l'humanité, car l'homme est esprit et chair. Ce qui définit l'homme, c'est le fait d'être uni à une chair, d'être dans une chair ; c'est donc cela « l'humanité » : un état, une condition

1. Le chapitre XXII sur l'ignorance du Christ, le chapitre XXVIII sur le progrès du Christ.

2. Quand il discute avec les Ariens sur le plan de la dialectique, Cyrille cite quelquefois une formule définissant l'homme comme « un animal raisonnable, mortel, doué d'intelligence et de science « (ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν), mais simplement à titre d'exemple de définition et nullement pour la faire sienne (cf. *Thes.*, *P. G.*, 75, 32 AB). Dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, il note au passage, à propos du baptême, que l'homme a besoin de deux remèdes : l'Esprit qui sanctifie son esprit et l'eau qui sanctifie son corps, « puisqu'en effet l'homme est par nature un [être] composé et non pas simple, mêlé de deux [éléments], à savoir le corps sensible et l'âme raisonnable » (ἐπειδὴ γὰρ σύνθετόν τι καὶ οὐχ ἁπλοῦν κατὰ φύσιν ὁ ἄνθρωπος, ἐκ δύο κεκερασμένος, αἰσθητοῦ δηλονότι σώματος καὶ ψυχῆς νοερᾶς) : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 244 D (I, 219, 14-16). Hors de là les textes sont absolument muets.

définie par l'union à une chair humaine. De même, la chair à elle seule ne constitue pas l'homme ou l'humanité dans le Verbe. Aussi Cyrille ne peut-il parler de l'ἀνθρωπότης du Verbe au sens où nous parlons de « l'humanité du Christ », c'est-à-dire pour désigner l'élément concret assumé. L'humanité du Verbe, ce n'est pas sa chair seule ; c'est sa condition humaine, son état d'homme créé par l'assomption de la chair [1].

Cet état n'est pas quelque chose de particulier chez le Verbe incarné. Il lui est commun avec tous les hommes. C'est pourquoi Cyrille ne parle jamais d' « une humanité » dans le Christ ni de « l'humanité du Christ » ou de « l'humanité du Verbe » [2]. Il emploie le mot sans détermination. Le Verbe a revêtu « l'humanité » tout simplement, en prenant la chair. C'est celle-ci qui est l'élément individué, singulier qui le distingue des autres hommes [3]. En somme pour Cyrille la chair est *la chose* assumée par le Verbe ; l'humanité est *l'état* du Verbe incarné.

Mais si dans le système de l'évêque d'Alexandrie la chair ne peut être appelée humanité, l'humanité elle peut être appelée chair, bien que la chair soit une chose et l'humanité un état. La chair en effet entre dans sa définition. La partie est alors prise pour le tout. Dire que le Verbe s'est fait chair équivaut pleinement à dire qu'il s'est fait homme ; les expressions σὰρξ γέγονεν et ἄνθρωπος γέγονεν sont strictement équivalentes [4]. Ceci est fort bien expliqué par Cyrille lui-même dans son *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* à propos du

1. Le mot ἀνθρωπότης n'a pratiquement que deux sens chez Cyrille : condition humaine ou genre humain. Il est des cas où le premier sens est évident : par exemple quand il applique au Verbe les expressions καθιεὶς ἑαυτὸν εἰς ἀνθρωπότητά τε καὶ κένωσιν (*De Ador.*, *P. G.*, 68, 601 A), εἰς ἀνθρωπότητα κατελθών (*Thes.*, *P. G.*, 75, 329 A, à moins qu'il ne s'agisse ici du genre humain), quand il dit que le Verbe a « enduré » l'humanité : τὴν ἀνθρωπότητα αὐτὴν ὑπομείνας (*Thes.*, 332 D), qu'il parle des « lois de l'humanité : τὰ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρα, quelquefois τὸ... μέτρον (*Dial. IV*, *P. G.*, 75, 925 A ; *De Ador.*, 636 D, etc. Cf. les expressions équivalentes : τὰ τῆς κενώσεως μέτρα : *De Ador.*, 604 A ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 100 C, etc. ; ou τὰ καθ' ἡμᾶς μέτρα : *Glaph.*, 516 C ; *Dial. VII*, 1113 D, etc.), ou qu'il parle du « mystère de l'humanité » (*Thes.*, 329 C), i. e. de la descente du Verbe dans la condition humaine. Ailleurs il s'agit du genre humain. Il en est exactement de même chez Didyme qui dans l'*Adv. Eunom. IV-V* emploie le mot au sens de condition humaine et, dans le *De Trinitate*, seulement au sens de genre humain (sauf un cas : *P. G.*, 39, 860 BC). Bien qu'affirmant l'assomption d'une âme humaine par le Verbe, Didyme ne désigne pas par ἀνθρωπότης ce que nous appelons l'humanité du Christ. Les théologiens des IVe-Ve siècles ne parlaient donc pas nécessairement au même sens que nous de « l'humanité » du Verbe incarné.

2. Une fois seulement Cyrille emploie l'expression « humanité du Christ » : *Thes.*, *P. G.*, 75, 349 A. Cf. Athanase, qui construit aussi une fois le mot ἀνθρωπότης avec αὐτοῦ au sens de : sa condition d'homme : *C. Arian. III*, § 41, *P. G.*, 26, 409 C (voir M. Richard, *art. cit.*, p. 19).

3. Son corps « n'était pas celui d'un autre, mais le sien » (*Thes.*, *P. G.*, 75, 333 A). Cf. Athanase, *C. Arian. I*, § 45, *P. G.*, 26, 105 B.

4. « Le Verbe de Dieu est devenu ou a été créé chair, c'est-à-dire homme » : *Thes.*, *P. G.*, 75, 264 C ; cf. *In Is.*, *P. G.*, 70, 804 AC, 1165 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 580 D-581 A (I, 532, 20 sq), 585 C (I, 537, 12-13) : τὸ σεσαρκῶσθαι δὲ ὅταν λέγωμεν , ἄνθρωπον ὁλοκλήρως γενέσθαι φαμέν. D'où une équivalence entre σάρξ et ἀνθρωπότης : « En vérité personne n'imaginerait, s'il est sensé, que ce qui convient à Dieu et lui est attribué proprement soit œuvre σαρκὸς ἤγουν ἀνθρωπότητος » (*Dial. IV*, *P. G.*, 75, 925 A). Cf. *ibid.*, *V*, 976 A : « La peur est le fait de la chair et la crainte de la mort proprement celui de l'humanité » (Cyrille n'oppose naturellement pas la peur et la crainte comme deux mouvements de nature différente, l'un physique, l'autre psychologique).

Verbum caro factum est [1]. La formule signifie, observe-t-il tout de suite, que le Verbe s'est fait homme. En effet « souvent l'Écriture désigne par la chair seule l'être (τὸ ζῶον) tout entier ». Ainsi Joël écrivant : « Je répands de mon esprit sur toute chair » (II, 8) [2] ne veut pas dire que l'Esprit ne sera donné qu' « à la chair humaine sans âme et seule », mais « *prenant la partie pour le tout*, il appelle chair l'homme ». Manière tout à fait légitime de s'exprimer, que saint Jean a lui aussi le droit d'employer pour dire que le Verbe s'est fait homme. Mais la conclusion que nous tirerions de telles prémisses : donc le Verbe a pris une âme humaine avec une chair, Cyrille ne la tire pas et ne parle dans la suite de son explication que du « corps » assumé [3]. Il est en cela parfaitement logique : pour lui, le Verbe uni à un corps humain réalise pleinement la définition de l'homme ; uni à la chair, le Verbe est homme et dire qu'il a pris la chair, c'est dire qu'il a pris l'humanité.

De même, dire que telle faiblesse du Christ est le fait de la chair ou de l'humanité, cela revient au même, car c'est en prenant la chair que le Verbe a mis sa divinité en condition d'humanité. Aussi, tandis qu'Athanase par exemple employait presque toujours la première formule, même à propos de faiblesses qui n'avaient rien de physique, comme l'ignorance, Cyrille, qui insiste davantage sur la distinction des deux conditions du Verbe, utilise volontiers la seconde [4]. Il s'agit toujours de la même chose et c'est pourquoi, pas plus que son prédécesseur, Cyrille ne peut, quand il considère le Verbe incarné, reconnaître un caractère proprement psychologique à ces infirmités de l'humanité [5].

Le Verbe est donc pleinement homme en vertu de l'assomption d'une chair humaine. Celle-ci ne constitue pourtant pas à elle seule l'homme dans le Verbe, comme elle ne constitue pas à elle

1. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 157 D-161 A (I, 138-140). Ce développement rappelle d'assez près l'exposé christologique du *Contra Arianos III*, § 30 de saint ATHANASE, exposé dont nous avons signalé plus haut l'intérêt.

2. Cf. ATHANASE, *C. Arian. III*, § 30, *P. G.*, 26, 388 C : même citation.

3. Les considérations par lesquelles Cyrille poursuit son développement se retrouvent dans le passage parallèle du *C. Arian.* de saint ATHANASE : le Verbe n'est pas venu dans la chair comme dans un prophète, il est devenu chair vraiment, Dieu dans la chair, car la chair lui est désormais propre, etc.

4. Aussi Cyrille appelle-t-il indifféremment les faiblesses du Christ τὰ τῆς σαρκὸς πάθη ou τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἴδια (quelquefois ἰδιώματα ou πάθη), et les présente tantôt comme convenant « à la chair », dépendant de la chair (διὰ τὴν σάρκα), tantôt comme convenant « à l'humanité », dépendant de l'humanité (διὰ τὴν ἀνθρωπότητα). En analysant l'argumentation christologique de Cyrille, nous avons relevé constamment ces diverses expressions. Rappelons qu'Athanase lui aussi attribuait quelquefois les propriétés humaines du Verbe à « l'humanité » : « Cette passion [la crainte de la mort] était le propre de l'humanité (ἴδιον τῆς ἀνθρωπότητος) », i. e. de la condition humaine du Verbe (*C. Arian. III*, § 56, *P. G.*, 26, 440 C), Enfin il faut noter que chez saint Cyrille, dans l'expression « propriété de l'humanité », ἀνθρωπότης désigne parfois le genre humain : cf. *Dial. VI*, 1061 D - 1064 A : «C'est une propriété de l'humanité [i. e. du genre humain] soumise à Dieu (ἰδίωμα δὲ ἀνθρωπότητος τῆς Θεῷ κατεζευγμένης) et liée par le joug de la servitude dans l'obéissance que l'adoration et aussi le fait d'ignorer la volonté et la délibération qui sont en Dieu ».

5. On sait comment Cyrille souligne, à la suite d'Athanase, leur aspect physique et que, s'il y range l'ignorance, le trouble, la crainte, ces deux dernières passions sont mises avec au moins autant d'insistance au nombre des πάθη τῆς σαρκός tandis que l'ignorance est considérée par lui comme purement apparente.

seule n'importe quel homme. L'homme dans le Verbe, c'est donc en définitive le Verbe lui-même en tant qu'uni à une chair. Saint Grégoire de Nysse dit quelque part que l'homme, c'est l'âme, mais naturellement l'âme en tant qu'unie à un corps. De même pour Cyrille, dans le Verbe incarné, l'homme c'est le Verbe, mais le Verbe en tant qu'uni à une chair. Autrement dit, le Verbe uni à la chair est pleinement homme *in recto* ; il est *in recto* le sujet de l'Incarnation ; il se fait homme en toute rigueur de termes, tout en demeurant Dieu.

Dans ce système on obtient donc d'emblée et sans peine un réalisme de l'Incarnation extrêmement vigoureux et la christologie de saint Cyrille est fortement marquée par ce réalisme. Nous comprenons mieux à présent pourquoi, si préoccupé soit-il de maintenir contre les Ariens l'immutabilité du Fils, notre Docteur ne craint pas de parler constamment des deux *états différents* du Verbe selon les deux « temps ». Nous verrons par la suite avec quelle tranquillité il parle de la « kénose » du Verbe et attribue à celui-ci les infirmités de la chair assumée. Puisque c'est le même qui est et qui demeure Dieu et qui est homme, le sujet d'attribution est unique et l'appropriation des faiblesses humaines par le Verbe se comprend sans peine. Rien n'illustre mieux la conception cyrillienne de l'Incarnation que cette phrase des *Dialogues* :

Il faut par conséquent lui attribuer [au Verbe] *en tant que Dieu* ce qui est de Dieu et [*au même*] *en tant que devenu semblable à nous* ce qui est ressemblance avec nous, c'est-à-dire les faiblesses humaines [1].

Dans le Christ, les attributs divins appartiennent à la nature divine ou à la divinité ou au Verbe comme Dieu ; les propriétés humaines appartiennent à la chair ou à l'humanité [2], c'est-à-dire *au Verbe encore* en tant qu'ayant pris la chair ou l'humanité, au Verbe en tant qu'homme. Le Verbe est lui-même le sujet d'attribution direct et unique parce qu'il est, au sens où nous l'avons dit, le sujet direct de l'Incarnation.

On voit aussi que ce système est très loin d'une théologie distinguant dans le Christ le Verbe et l'homme, l'homme étant ici le Verbe lui-même en tant qu'incarné, et qu'il ne porte pas non plus à parler de l'union dans le Christ de la nature divine et de la nature humaine (ou d'une nature humaine) envisagées en quelque sorte sur le même plan comme les deux composantes du Verbe incarné. Qu'est-ce, en effet, que la φύσις ἀνθρώπου dans l'anthropologie dont s'inspire Cyrille ? Ce n'est pas la chair, car la chair à elle seule ne constitue pas l'homme. Ce ne peut être autre chose que ce que l'homme est par nature (pensons à l'étymologie de φύσις : φύειν, être par nature) et l'homme par nature est un esprit uni à un corps humain. La nature humaine est donc la

1. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 681 C.
2. « Nous attribuons sans difficulté à l'humanité ce qui est inférieur et se rapporte justement à elle — la nature humaine en effet est fort éloignée de [celle] des anges — et à la divinité, qui est au-dessus de tout, la domination et la prééminence sur les créatures » (*Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1065 A). Cette opposition entre l'ἀνθρωπότης et la θεότης est tout à fait athanasienne ; cf. *C. Arian. III*, § 41, *P. G.*, 26, 409 C : « Les [faiblesses] humaines du Christ doivent être attribuées, non à sa divinité, mais à son humanité ».

condition d'un esprit uni à un corps humain. Puisqu'il a affirmé que le Verbe a pris un corps humain, Cyrille peut dire qu'il a pris la nature humaine ou qu'il s'est uni à elle. Le Verbe a revêtu la condition naturelle de l'homme ; il possède donc la nature humaine.

Mais cette condition, qui est condition de nature, κατὰ φύσιν, chez nous, n'est pas condition de nature chez le Verbe ; celui-ci n'est pas homme par nature, mais παρὰ φύσιν [1]. L'état d'homme, l'humanité ne sont pas « nature » dans le Christ comme en nous. Cyrille peut donc dire que le Verbe a pris *la* nature humaine, c'est-à-dire ce que l'homme est par nature ; mais il ne parlera pas volontiers d'*une* nature humaine ou de δύο φύσεις [2] dans le Christ, parce que ce que l'homme est par nature, le Verbe ne l'est pas naturellement et que c'est pourtant lui qui, *in recto*, devient homme. Il n'y a en définitive qu'une « nature » en lui, la nature divine [3].

Nous touchons ici du doigt le point fondamental de divergence entre monophysisme et diphysisme. Si on définit la nature humaine comme constituée par l'union d'une âme humaine et d'un corps humain, et l'élément assumé par le Verbe comme étant cette nature humaine, on pourra et on devra dire qu'il y a une nature humaine dans le Christ. Une christologie Verbe-chair au contraire comme celle de saint Cyrille comporte nécessairement un certain monophysisme en ce sens qu'elle considère dans le Verbe incarné, plutôt que deux natures, une même nature en deux états différents ou le passage de l'unique et immuable nature du Verbe à l'état d'homme par l'assomption de la chair. L'homme dans le Christ, ce n'est pas autre chose que le Verbe en tant qu'uni à la chair et il n'y a en lui qu'un seul état naturel, une seule nature : la nature divine [4]. Mais avant 428 la problématique de saint Cyrille demeure en deçà de tout monophysisme comme de tout diphysisme systématiques puisqu'il ne se pose pas le problème ontologique auquel répondent ces solutions.

1. *Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1033 A : le Verbe « est descendu volontairement ἐν τοῖς παρὰ φύσιν ».

2. Un seul texte en ce sens : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 576 B ; voir la note à la fin de ce chapitre.

3. C'est pourquoi Cyrille désigne très souvent cette dernière par les expressions ἡ ἰδία φύσις ou ἡ οἰκεία φύσις, « sa nature propre » ; cf. *Thes*,, *P. G.*, 75, 373 A : « Puisqu'il (le Verbe) avait revêtu notre chair, à cause de cela il feignait aussi d'avoir notre ignorance. En effet, qu'il attribue à l'humanité et non à sa nature propre le fait d'ignorer, on l'apprendra par ceci »... etc. Une formule opposant ainsi « l'humanité » du Christ et « sa nature propre » se concevrait mal sous la plume d'un théologien diphysite ; l'οἰκεία φύσις écarte l'idée d'une ἀνθρωπίνη φύσις. Elle se comprend au contraire très bien si l'humanité est, non pas une nature qui s'unit à une autre nature, mais une condition nouvelle revêtue par la nature du Verbe.

4. Cette conception de la φύσις explique comment plus tard Cyrille pourra sans gêne faire sienne la formule μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Cela dans sa pensée n'équivaudra nullement à nier l'existence dans le Verbe incarné d'une humanité complète et distincte de la divinité, mais, voyant dans le Christ une même nature en deux états différents plutôt que la rencontre de deux natures étrangères l'une à l'autre, il exprimera par là le passage de l'unique et immuable nature du Verbe à l'état d'homme par l'assomption d'une chair. La μία φύσις n'est pas une nature composite résultant de la fusion de la nature divine et de la nature humaine ; c'est la nature divine du Verbe, qui demeure une et inchangée après son union à une chair. L' « humanité » ou la « nature humaine » du Christ, c'est l'état de cette nature divine unie à une chair.

Cette christologie est certainement déconcertante pour un théologien moderne. Elle exprime évidemment la foi traditionnelle en la réalité et en la plénitude du devenir-homme du Verbe, mais elle le fait dans des catégories qui ne sont pas les nôtres et dans lesquelles il faut accepter de se placer pour la comprendre. Quand on s'est placé dans la perspective propre à cette conception de l'Incarnation, alors les textes christologiques de saint Cyrille deviennent tout à fait clairs.

On comprend que l'évêque d'Alexandrie reconnaisse que la chair assumée par le Verbe était animée par une âme humaine et qu'il ne tienne cependant jamais compte de celle-ci dans le système qu'il oppose aux objections des Ariens. Il ne peut pas tenir compte de cette âme quand il considère l'humanité du Verbe et met en œuvre sa conception de l'Incarnation, car elle n'entre pas dans la définition de l'humanité du Verbe ou de son Incarnation, ou encore du Verbe considéré comme homme. Bien qu'il admette que le Verbe a pris une âme humaine en s'incarnant, c'est donc suivant un schéma Verbe-chair que Cyrille raisonnera.

C'est ce qui explique aussi sans doute qu'avant 428 il n'ait aucune préoccupation du côté de l'apollinarisme, tandis que visiblement le dualisme christologique l'inquiète dès cette époque : distinguer en effet l'homme d'un côté et le Dieu Verbe de l'autre est proprement inconcevable dans son système. C'est le Verbe lui-même en tant qu'incarné qui est homme ou, si l'on veut, le Verbe incarné est Dieu-dans-la-condition-d'homme, si bien qu'aux yeux de notre Docteur le dualisme, non seulement « divise » le Christ en compromettant l'unité du Verbe incarné, mais aboutit exactement à professer l'existence de « deux Christs », de deux hommes dans le Christ [1].

Bien que Cyrille ne fasse pas place dans son système à une âme humaine du Sauveur, il peut cependant affirmer un devenir-homme réel et plein du Verbe. Du moment en effet que celui-ci s'est uni à une chair humaine et qu'il assume toutes les exigences de cette condition, il est « complètement » ou « parfaitement homme », « homme parfait » ; il est « parfait sous le rapport de l'humanité » [2]. Il n'est pas impossible naturellement que dans telle de ces expressions, Cyrille ait inclu, en même temps que l'affirmation de la réalité de l'Incarnation, une allusion à l'apollinarisme [3]. Mais même sans cela il pouvait les écrire. La logique de son système rejoint pleinement la conviction de sa

1. Voir plus loin chapitre II, § II.

2. L'évangéliste saint Jean « a nommé la chair pour dire : complètement homme (ἄνθρωπος ὁλοκλήρως) : *Hom. Pasch. VIII, P. G.*, 77, 596 CD. Cyrille dit aussi une fois : « complètement (ὅλως) fait chair » (*Thes.*, *P. G.*, 75, 429 A.)

3. N'oublions pas (cf. les textes cités plus haut, § I, p. 155 sq) que l'expression « complètement homme » est explicitée une fois comme concernant l'homme « [composé] d'âme et de corps » (*In Jo.*, *P. G.*, 73, 1012 A : II, 200, 28-29) et de même l'expression « homme parfait » (*In Malach.*, *P. G.*, 72, 332 A). « Il faut savoir », écrit encore Cyrille, « que, bien que nous disions qu'il s'est incarné (σεσαρκῶσθαι), nous n'affirmons pas que le Dieu Verbe a revêtu la chair seule, mais par le mot chair est signifié tout l'homme (τὸν πάντα... ἄνθρωπον) : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 776 C (I, 713, 10-12) ; cf. *ibid.*, 585 C (I, 537, 12-13).

foi. Si être homme, c'est être un esprit uni à une chair, se mettre dans cette condition et en accepter toutes les conséquences, c'est devenir pleinement homme, posséder une « humanité » complète. Le Verbe, dès qu'il est uni à la chair, est incontestablement homme en réalité et en plénitude. Ayant revêtu notre état d'homme et portant nos faiblesses, il possède une « similitude » complète avec nous ; il est vraiment de notre race, « conforme » à nous, « homogène » à nous.

Connaissant la conception de l'Incarnation qui est celle de Cyrille, on comprendra sans peine les formules diverses qu'il emploie pour dire comment le Verbe s'est incarné ou ce qu'il « a pris » en s'incarnant. Il recourt naturellement souvent à la formule la plus simple : le Verbe s'est incarné en prenant la *chair* ou le *corps* : « C'est quand il prend notre chair (τὴν ἡμῶν σάρκα λαμβάνει) qu'il est appelé créature » [1] ; il est « homme en tant qu'il est devenu chair, comme il est écrit, et qu'il a revêtu notre chair » [2] ; « il revêtit notre chair réellement et devint homme, sans cesser d'être le Dieu Verbe » [3] ; « portant le corps humain, il devint l'un de nous » [4] et son « humiliation » consiste dans la πρόσληψις τῆς σαρκός [5].

Notons au passage que Cyrille ajoute parfois à ces formules des précisions un peu curieuses : ainsi souligne-t-il qu'en s'incarnant le Verbe a pris une chair terrestre et non une chair descendue du ciel [6], et il répète avec une certaine insistance qu'on ne doit pas imaginer une métamorphose du Verbe en la nature de la chair [7] ou, ajoute-t-il plus curieusement encore, en la chair du Verbe lui-même [8]. Ce sont là des allusions à des conceptions anciennes qui circulaient peut-être encore : le Verbe se serait incarné en transformant quelque chose de sa substance en chair par un « épaississement » d'une partie de sa divinité [9]. Cyrille ne se représente pas naturellement le Verbe fait chair de cette façon grossière. Mais pour lui ce que le Verbe « a pris » en s'incarnant, c'est la chair.

1. *Thes.*, *P. G.*, 75, 280 A.
2. *Ibid.*, 396 C.
3. *Ibid.*, 393 C. Cf. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 680 D : « après s'être uni à la chair, c'est-à-dire après être devenu comme nous selon une similitude complète ». Voir encore : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 561 B ; *Hom. Pasch. XII*, *P. G.*, 77, 665 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 585 C (I, 537, 18-19), 1045 C (II, 232, 23-24) ; 74, 309 D (II, 515, 6-7).
4. *Thes.*, *P. G.*, 75, 204 C. Cf. *ibid.*, 384 D, 396 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 429 B (I, 392, 29-30) ; *P. G.*, 74, 496 B (II, 677, 6-7), 705 C (III, 128, 3).
5. *Thes.*, *P. G.*, 75, 329 C. Cf. ATHANASE, *C. Arian. I*, *P. G.*, 26, 96 C.
6. *In Is.*, *P. G.*, 70, 957 B : « Le Christ ne nous a pas amené sa chair d'en haut et du ciel, mais il est bien plutôt né selon la chair d'une femme qui était une des femmes de la terre ». Cf. *Dial. V*, *P. G.*, 75, 940 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 577 B (I, 530, 2) : le corps du Christ n'est pas ὁμοούσιος au Verbe.
7. *Hom Pasch.*, *XIII*. *P. G.*, 77, 705 AB : γεγονέναι δέ φαμεν σάρκα τὸν Λόγον, καὶ οὐκ εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν μετακεχωρηκέναι. Cf. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 A ; *VI*, 1064 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 161 B (I, 140, 23-24), 581 A (I, 532, 22 sq), 601 B (I, 551, 5) ; *P. G.*, 74, 300 C (II, 505, 20-21), 737 D (III, 155, 11-12).
8. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 A : καὶ οὐ δήπου φαμὲν τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον εἰς τὴν τῆς ἐπιγείου σαρκὸς μεταπεποιῆσθαι φύσιν , ἤγουν εἰς τὴν αὐτοῦ τοῦ Λόγου σάρκα.
9. On trouve également mention de ces erreurs chez ATHANASE (*Ad. Epict.*, *P. G.*, 26, 1052 D-1053 D, 1057 A), chez DIDYME (*De Trinit.*, III, *P. G.*, 39, 849 C, 992 B ; *In Jo.*, 1796 AB), chez APOLLINAIRE (*Ad. Jovian.*, 3, LIETZMANN, p. 253).

Mais Cyrille ne s'en tient pas à cette formule. Outre beaucoup d'expressions vagues empruntées à des textes scripturaires, telles que: le Verbe a pris la μορφὴ δούλου [1] ou le δουλικὸν σχῆμα [2] (on reconnaît les expressions de *Philipp.*, II, 7), « notre ressemblance » [3] ou encore le « temple » (ναός) né de la Vierge [4], il faut relever quelques formules intéressantes où il est question de l'assomption de « l'humain », de la « nature » humaine ou de « l'essence » humaine [5]. Après ce que nous avons dit, on voit comment Cyrille peut employer ces formules.

L'expression τὸ ἀνθρώπινον λαμβάνειν [6] est tout à fait normale chez un théologien qui a admis le γέγονεν ἄνθρωπος. Athanase déjà, sans employer cette formule telle quelle, usait cependant souvent du terme τὸ ἀνθρώπινον pour désigner le côté humain du Christ [7]. La formule ne signifie pas autre chose que l'assomption de la condition humaine, de ce qui constitue l'homme [8].

L'expression selon laquelle le Verbe a pris ou revêtu la *nature humaine* [9], s'est uni ou « mêlé » à elle [10], se comprend aussi très bien sous la plume de l'évêque d'Alexandrie. Prenons garde d'ailleurs que lorsqu'il dit que le Verbe s'est uni ou mêlé à la nature humaine (plus

1. *Thes.*, *P. G.*, 75, 120 A, 216 C, 217 A, etc. ; cf. *In Is.*, *P. G.*, 70, 1180 C ; *In Jo.*, *P. G.* 73, 784 D (I, 721, 5-6).

2. *Thes.*, 436 B ; cf. *Dial. V*, *P. G.*, 75, 976 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 24 A (I, 14, 5) ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 100 A, 373 D ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 1064 D, etc.

3. *Thes.*, 404 B, 516 A ; *Hom. Pasch. I*, *P. G.*, 77, 408 A, 424 C ; *II*, 448 D ; *In Malach.*, *P. G.*, 72, 333 A, etc.

4. *Thes.*, 204 C, 333 A, 400 D, etc. Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 1009 C (II, 200, 5), 1009 D (II, 200, 15), 164 A (I, 142, 2-3), etc.

5. Bien que son système lui permît d'employer l'expression, Cyrille ne dit guère que le Verbe a pris « l'humanité ». Un seul texte en ce sens : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 528 A (II, 706, 16-17) : ... τὴν ... ληφθεῖσαν... ἀνθρωπότητα.

6. Cette expression figure à trois reprises chez Cyrille : si on dit que le Verbe progresse, c'est qu' « il a assumé (ἀνεδέξατο) ce qui est par nature susceptible de progrès, c'est-à-dire l'humain » (*Thes.*, *P. G.*, 75, 429 C) ; « il est devenu homme... en prenant l'humain par économie » (*Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 A) ; « il a pris l'humain et celui-ci lui est devenu propre » (*ibid.*, VI, 1064 A).

7. Voir M. Richard, *art. cit.*, p. 18.

8. Notons du reste que, lorsque Cyrille explique qu'on peut parler de progrès à propos du Verbe « parce qu'il a assumé... l'humain », il a précédemment ramené ce progrès à une divinisation progressive du « corps ».

9. « Le Verbe, qui était Dieu et consubstantiel en tout à son Père, a revêtu la nature de l'homme (τὴν ἀνθρώπου φύσιν περιεβάλετο) et est devenu homme » : *Thes.*, *P. G.*, 75, 120 C ; cf. *ibid.*, 428 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 288 C (I, 203, 20-21) ; *P. G.*, 74, 465 B (II, 649, 31). Il « a porté la nature capable de (progresser) » : *Thes.*, 424 B ; cf. *Dial. V*, *P. G.*, 75, 936 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 280 B (II, 486, 19-20). Il s'est fait homme « en prenant la même nature que nous » : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 1045 B (II, 232, 16).

10. Le Verbe est « uni d'une manière inconcevable et indicible à la nature humaine » : *Dial. III*, *P. G.*, 75, 816 BC. « Il a mêlé à la nature qui tombe facilement dans toute espèce de mal, je veux dire : à la (nature) humaine, la stabilité de sa propre nature » : *Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 617 C. « La Vie par nature, c'est-à-dire le Verbe né du Dieu Père, a paru aussi supporter la mort en vertu d'une union économique, (l'union) veux-je dire à la chair ou à l'humanité complète et à la nature semblable à la nôtre » : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 480 A. Quelques autres formules font encore mention de la nature humaine, mais sans allusion précise à son assomption par le Verbe : le Verbe n'a pas « dédaigné une nature aussi abjecte » que la nôtre : *Hom. Pasch. XIII*, 704 C ; cf. X, 612 A. Il est descendu « jusqu'à la nature sujette à la mort » : *Dial. V*, *P. G.*, 75, 936 D ; cf. *ibid.*, 936 A ; *VI*, 1025 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 844 D (II, 49, 1-2) ; 74, 52 D (II, 279, 8) ; *Glaph.*, 476 A, 648 C.

rarement à « l'humanité »), il ne s'agisse pas tout simplement du genre humain. Sévère d'Antioche avait noté que chez saint Cyrille l'expression « nature humaine » ou « nature de l'homme » désigne souvent le genre humain [1]. C'est exact : les termes ἀνθρώπου, ἀνθρωπίνη ou ἀνθρωπεία φύσις ou même φύσις employé seul ont fréquemment ce sens [2], et également le mot ἀνθρωπότης [3]. Quand donc notre Docteur parle d'une union ou d'un mélange du Verbe à la nature humaine, il veut parfois simplement dire : au genre humain [4] ; nous verrons plus loin, à propos du rôle médiateur du Christ, l'importance que Cyrille attache à cette union du Verbe et de l'humanité entière en vertu de l'Incarnation. Sous bénéfice de cette réserve, il reste qu'il est souvent légitime de traduire l'expression ἀνθρώπου φύσις et les expressions similaires par « nature humaine », mais, comme nous l'avons dit, en un sens très près de l'étymologie. Le Verbe s'est mis dans la condition où l'homme est par nature ; il possède donc la nature humaine [5].

C'est en un sens analogue que Cyrille peut affirmer à deux reprises que le Verbe possède la même *essence* que nous, qu'il nous est *consubstantiel* (ὁμοούσιος). Au chapitre X du *Thesaurus*, une série de syllogismes destinés à prouver la consubstantialité du Père et du Fils débute par cet argument :

Si, grâce à la forme qu'il a prise, celui qui est dans la forme de Dieu est consubstantiel à nous parce que d'entre nous (ὁμοούσιος ἡμῶν ὅτι ἐξ ἡμῶν) et si le Fils est la forme de Dieu, il est donc consubstantiel à celui dont il est la forme [6].

1. *Contra Grammaticum* III, 35 et 36 ; trad. LEBON, t. V, p. 151 sq et 167.

2. Cf. *Thes.*, *P. G.*, 75, 216 A, 269 D, 333 B (φύσις = γένος), 385 B, 388 B, etc. ; *Dial. I*, *P. G.*, 75, 684 B ; *VI*, 1008 A, etc.

3. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 205 B (I, 183, 22), 264 B (I, 237, 5) ; *De Ador.*, *P. G.*, 68, 244 AD ; *Hom. Pasch. II*, *P. G.*, 77, 448 B ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 172 B, 512 C. Il faut comprendre notamment en ce sens *Glaph.*, 477 D : le Verbe « s'est mêlé... à l'humanité de la terre comme l'eau à la terre », et *In Jo.*, *P. G.*, 73, 753 B (I, 692, 26-27) : ὅλη γὰρ ἦν ἡ ἀνθρωπότης ἐν Χριστῷ: comparer *ibid.*, 753 C (I, 693, 7), 756 C (I, 694, 28).

4. Par exemple dans la formule suivante : « Il devint comme nous homme parfait, mêlé à la nature entière (ὅλῃ τῇ φύσει συγκεκραμένος), selon une union, veux-je dire, surpassant l'intelligence et le discours. Et il fut appelé médiateur entre Dieu et les hommes », etc. (*Hom. Pasch. XIII*, *P. G.*, 77, 705 B) : dans un contexte qui développe le thème de la médiation du Christ entre Dieu et les hommes, la « nature entière » dont parle Cyrille est vraisemblablement le genre humain. De même dans cette phrase : il a « fréquenté (προσωμιληκότα) la nature de l'homme » (*Hom. Pasch. XV*, 740 A.)

5. On voit que nous ne revenons nullement à l'interprétation autrefois proposée par HARNACK qui prétendait que dans la pensée de saint Cyrille, comme dans celles de saint Athanase et surtout de saint Grégoire de Nysse, le Verbe avait assumé en s'incarnant, non pas une nature particulière, mais « la » nature humaine conçue comme une sorte d'universel englobant en quelque manière tout le genre humain : conception qui leur aurait été inspirée par la théorie platonicienne des Idées (*Dogmengeschichte*, t. II, 4ᵉ édit., p. 166 sq). K. HOLL (*Amphilochius...*, p. 222 sq) a prouvé qu'en ce qui concerne Grégoire de Nysse, le plus compromis par la thèse de HARNACK, il faut abandonner cette manière de voir. A plus forte raison doit-on rejeter une telle interprétation de la christologie d'Athanase et de Cyrille. Il est bien certain que pour les deux théologiens alexandrins le Verbe a assumé, non un universel, mais un élément humain concret et individuel.

Sur l'emploi de l'expression « nature humaine » ou « nature de l'homme » dans le *C. Arian. III* de saint Athanase, voir M. RICHARD, *art. cit.*, p. 41. Dans le vocabulaire christologique d'Athanase, l'ἀνθρωπίνη φύσις est soit le genre humain, soit la condition humaine du Verbe.

6. *Thes.*, *P. G.*, 75, 136 C.

Nous retrouvons un raisonnement semblable dans le *Dialogue I* où Cyrille explique que le Verbe est

consubstantiel [au Père] puisqu'il est vraiment de lui et en lui selon la nature et essentiellement. De même en effet qu'on ne saurait le concevoir ou le dire vraiment et exactement ni même dans la mesure qui convient consubstantiel à nous (πρὸς ἡμᾶς ὁμοούσιος) s'il n'était devenu homme, ainsi il ne serait pas de Dieu et en Dieu s'il ne lui était pas joint dans l'unité avec lui par des caractères naturels [1].

Le mot ὁμοούσιος en christologie est encore un de ces termes qui n'ont pas toujours impliqué allusion à l'âme humaine du Christ dans la langue des premiers siècles. Le raisonnement du chapitre X du *Thesaurus* avait déjà été avancé par saint Basile dans son *Contra Eunomium* [2]. Or l'idée d'une âme humaine du Christ était-elle tellement explicite dans la pensée de l'évêque de Césarée ? Il est permis d'en douter ; cela ne l'empêchait pourtant pas d'affirmer que le Verbe incarné participe à l' « essence » de l'humanité.

Apollinaire devait un jour reconnaître que le Christ tel qu'il le concevait n'était tout de même pas un homme comme les autres et renoncer à le dire «consubstantiel» aux hommes. Mais jusque là il avait pu employer le mot sans avoir conscience de se contredire [3], nous fournissant ainsi la preuve positive qu'à son époque ce terme n'incluait pas nécessairement allusion à l'assomption d'une âme humaine et que son emploi n'était pas de soi incompatible avec un schéma Verbe-chair absolument strict.

L'idée de la consubstantialité du Christ avec le genre humain se retrouve encore sous la plume de Didyme dans l'*Adversus Eunomium IV* [4]. Dans cet ouvrage pourtant la christologie du théologien aveugle est encore d'un type tout athanasien et l'existence d'une âme humaine dans le Verbe incarné n'y est mentionnée nulle part. Il semble néanmoins concilier fort bien l'idée de consubstantialité avec cette lacune [5].

1. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 CD. Ces deux textes sont interprétés par REHRMANN en un sens strictement diphysite : *op. cit.*, p. 262.

2. « Je dis que « être dans la forme de Dieu » équivaut à être dans l'essence (ἐν οὐσίᾳ) de Dieu. Car de même que « avoir pris la forme d'esclave » signifie que Notre Seigneur est né dans l'essence de l'humanité (ἐν τῇ οὐσίᾳ τῆς ἀνθρωπότητος), ainsi « être dans la forme de Dieu » révèle la propriété de l'essence divine » (*C. Eunom.*, I, 18, *P. G.*, 29, 552 C-553 A).

3. Voir les textes que nous avons cités ci-dessus.

4. Voulant démontrer contre Eunomius que le fait pour le Fils d'être engendré ne nuit pas à sa consubstantialité avec le Père inengendré, Didyme écrit: «Si les [êtres] dont l'être a une existence (ὕπαρξις) différente ont aussi une essence différente, les hommes non plus ne sont pas consubstantiels. Car autre est l'existence d'Adam formé de la terre, autre celle d'Ève née d'une côte, autre celle d'Abel [né] d'une union, autre celle du (fils) de Marie [né] seulement d'une vierge» (*Adv. Eunom. IV*, *P. G.*, 29, 681 B). La mineure sous-entendue est que tous ces individus, y compris le Christ, sont consubstantiels.

5. Il n'en est plus de même naturellement quand plus tard Didyme rédige son *Commentaire sur les Psaumes*. Il est alors parvenu à un système christologique plus complet ; aussi le voit-on affirmer que l'âme rationnelle de Jésus est consubstantielle à celle des hommes comme sa chair est consubstantielle à la leur (*In Psalm. XV*, *PG.*, 39, 1233 C). Ici la consubstantialité du Christ avec les hommes est parfaitement explicitée dans le sens de l'assomption d'une humanité complète, âme et corps.

Saint Cyrille peut donc reprendre à son compte le terme ὁμοούσιος dans sa christologie sans sortir pour autant de la logique de son système et sans y mettre nécessairement plus de précision que n'en comportait le mot chez nombre de théologiens du IVe siècle.

Les diverses désignations de l'élément assumé que nous venons de relever s'harmonisent donc parfaitement avec la conception générale de l'Incarnation qui est celle de saint Cyrille. En prenant la chair, le Verbe s'est mis réellement et pleinement dans la condition d'homme. Il possède en toute vérité la même « nature », la même « essence » que nous, dès lors qu'il s'est uni à une chair semblable à la nôtre.

On peut donc dire que la christologie cyrillienne demeure de type Verbe-chair. L'évêque d'Alexandrie ne s'enferme certes pas, comme l'avaient fait les Ariens et Apollinaire, dans la logique absolue du système ; mieux que cela : sa foi comporte incontestablement l'assomption d'une âme humaine par le Verbe. Nous l'avons suffisamment souligné pour qu'on voie bien en quel sens nous disons que sa christologie est de type Verbe-chair. C'est que, bien que Cyrille reconnaisse que la chair du Christ était animée d'une âme raisonnable, spontanément et constamment c'est au travers du schéma Verbe-chair qu'il raisonne sa foi en la réalité et en la plénitude de l'Incarnation. Voilà pourquoi avant 428 l'âme humaine du Christ n'intervient pas dans sa réflexion théologique proprement dite. Et nous croyons également que l'évolution postérieure de la christologie cyrillienne, qui nous étonne après avoir déconcerté plus d'un de ses contemporains, doit trouver dans la conception que nous avons décrite son explication naturelle.

Note

A deux reprises dans le *Thesaurus* on lit cette affirmation tout à fait inattendue chez un Alexandrin que le Verbe en s'incarnant a pris « l'homme ». « Le Verbe de Dieu qui est parfait, écrit Cyrille, *revêtit l'homme* imparfait [1]. » Et plus loin, comparant le sacerdoce du Christ à celui que reçut Aaron par l'imposition des vêtements sacrés, il dit encore : le Verbe « est devenu pontife en notre faveur *en assumant*, comme une robe, *l'homme* ou le temple né de la femme » [2]. Il est curieux de remarquer que la première de ces formules est calquée sur la phrase correspondante du *Contra Arianos* de saint Athanase ; celui-ci avait écrit : « Le Verbe de Dieu qui est parfait revêt le corps imparfait » [3]. Cyrille a substitué ἄνθρωπον à σῶμα. La seconde phrase a aussi son

1. *Thes.*, XV, *P. G.*, 75, 281 D. L'absence d'édition critique ne nous a pas permis de vérifier l'authenticité de ce texte et du suivant. Nous les considérons donc comme authentiques jusqu'à preuve du contraire.

2. *Ibid.*, XXI, 361 D. Rappelons aussi la formule du *Commentaire sur Malachie* citée plus haut : ... « le Verbe est devenu chair et a habité, comme dans un temple, dans le corps très pur (né) de la sainte Vierge, ou bien dans [l'] homme parfait, je veux dire [composé] d'âme et de corps », etc. (*In Malach.*, *P. G.*, 72, 332 A).

3. *C. Arian. II*, § 67 ; *P. G.*, 26, 288 B.

parallèle dans le *Contra Arianos*, mais Athanase n'y parle que de revêtir la chair ou le corps [1].

En dépit de la présence dans ces deux formules des images athanasiennes du vêtement et de l'habitation, il faut y voir indubitablement une concession, au moins verbale, au schéma Verbe-homme. C'est bien ainsi en effet qu'après Cyrille le second texte au moins a été compris. Nous en avons la preuve dans un développement fort intéressant qui lui est consacré par Sévère d'Antioche dans son *Liber contra Grammaticum* [2]. On y constate qu'aussi bien le grammairien Jean de Césarée et en général les adversaires de Sévère que le patriarche d'Antioche lui-même ont vu dans ce texte l'affirmation d'une humanité complète assumée par le Verbe. Selon Sévère, les Nestoriens, auxquels il s'attaque, croient que « saint Cyrille a par là pensé et dit que la chair douée d'une âme raisonnable est devenue pour le Dieu Verbe comme un vêtement et un habit et qu'elle ne lui est pas unie hypostatiquement », etc. [3].

Comme eux, Sévère estime qu'il s'agit bien dans ce texte de « l'union ineffable du Dieu Verbe à la chair animée » [4]. Plus loin il définit ainsi le sens de l'expression : la formule « il a pris l'homme » « signifie que le Verbe de Dieu s'est fait chair, selon la parole du divin Jean, c'est-à-dire immuablement et parfaitement homme, ne rejetant rien de notre substance et essence, mais en tout, sauf le péché, portant notre ressemblance » [5].

Le point sur lequel Sévère polémique avec ses adversaires, c'est l'interprétation à donner de l'image du vêtement : les Nestoriens en déduisent qu'il n'y a entre le Verbe et l'homme assumé qu'une simple affinité ; Sévère maintient l'union naturelle et selon l'hypostase.

Cyrille fait donc bien ici une concession verbale au moins à un schéma Verbe-homme. Mais cette concession est tout à fait passagère puisqu'on ne la relève qu'en ces deux endroits du *Thesaurus* et qu'en employant ces formules Cyrille ne les exploite pas, ne les explique ni ne les commente en aucune façon. A les prendre *prout sonant*, elles ne cadrent certainement pas avec son système christologique. Peut-être pourrait-on cependant les entendre en un sens compatible avec ce système en songeant à la facilité avec laquelle les Anciens passaient du terme abstrait au terme concret ou du terme désignant la partie au terme désignant le tout. On peut supposer que Cyrille ait dit « l'homme » pour « l'humanité » ou pour « la chair » qui est partie de l'homme [6].

De toute façon, l'emploi de ces formules par Cyrille prouve tout au plus qu'il n'y a pas chez lui de parti-pris contre cette expression du dogme ; au moment où il écrit le *Thesaurus*, il n'est pas encore opposé à une formule que plus tard sa polémique avec Nestorius l'amènera à réprouver positivement. Et cependant on ne saurait non plus négliger le fait que, dans le *Thesaurus* lui-même notamment, l'évêque d'Alexandrie reproduit l'accusation d'Athanase contre les partisans du schéma Verbe-homme : « Le Dieu Verbe s'est fait homme, il n'est pas venu dans un homme comme chez les

1. *Ibid.*, § 7, 161 B.
2. Chap. XXI ; trad. LEBON, t. VI, p. 27-42.
3. *Ibid.*, p. 24.
4. *Ibid.*, p. 29.
5. *Ibid.*, p. 35.
6. Comparer chez saint PAUL l'expression ὁ ἔξω ἄνθρωπος pour désigner le corps (II *Cor.*, IV, 16).

prophètes »[1]. Mieux encore : il rejette formellement dans le *Commentaire sur l'Evangile selon saint Jean* l'expression ὁ ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ[2]. De deux choses l'une : ou bien Cyrille n'a attaché aucune signification tant soit peu dualiste aux deux formules qu'il emploie dans le *Thesaurus*, ou bien il n'a pas eu conscience de la portée des condamnations qu'il lance par ailleurs. Nous ne lui ferons pas la disgrâce de supposer qu'il ait pu répéter des formules sans les comprendre et nous nous rallions à la première hypothèse.

IV. La kénose du Verbe.

Voulant avant tout maintenir l'immutabilité du Verbe mise en cause par les Ariens, Athanase n'insistait pas sur l'infériorité de la condition humaine du Christ par rapport à sa condition divine. Il employait sans doute à l'occasion quelques-unes des expressions pauliniennes soulignant l'abaissement consenti par le Verbe dans l'Incarnation : l'opposition entre la μορφὴ Θεοῦ et la μορφὴ δούλου[3], l'idée de l'humiliation (ταπείνωσις)[4] ; il parlait encore de la « condescendance » (συγκατάβασις) du Verbe[5], mais il se gardait bien d'éclairer le contraste et évitait de parler de kénose (κένωσις).

A cet égard, la christologie de Didyme avait déjà marqué une évolution par rapport à celle d'Athanase. Observant encore la réserve de celui-ci dans l'*Adversus Eunomium IV-V*, Didyme ne craignait plus au contraire dans le *De Trinitate* de souligner l'abaissement consenti par le Verbe incarné. Ce changement d'attitude s'explique naturellement par l'atténuation du danger arien.

Quant à saint Cyrille, étant donné sa conception de l'Incarnation et étant donné aussi qu'il n'a plus les raisons qu'avait Athanase d'en atténuer le réalisme, on devine qu'il n'hésitera pas lui non plus à parler de l'abaissement et de la kénose du Verbe : « Kénose pour lui et humiliation, voilà ce qu'est tout le mystère de l'économie avec la chair »[6]. Cependant quand, avec le *Thesaurus*, il aborde la controverse anti-arienne, soit qu'il paraphrase le *Contra Arianos* de saint Athanase, soit qu'il s'inspire d'une autre source, Cyrille garde en général la même

1. *Thes.*, XXIV, *P. G.*, 75, 396 B : emprunt au *C. Arian. III*, § 30, *P. G.*, 26, 388 AB. Cette accusation se retrouve encore chez Cyrille dans *Hom. Pasch. XI*, *P. G.*, 77, 664 A ; *XII*, 705 A ; *Dial. I*, *P. G.*, 75, 681 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 160 D (I, 140, 1 sq), 629 C (I, 577, 6 sq).

2. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 1012 B (II, 201, 11-14) : « Il est donc parfaitement stupide et impie de dire inconsidérément comme le font certains : l'homme du Christ, car, étant Dieu, il est devenu homme, indivisible quant à son être de Dieu et de Fils même avec la chair (ἀδιαίρετος ὅσον εἰς τὸ εἶναι Θεὸς καὶ Υἱὸς καὶ μετὰ σαρκός) ». Noter encore une condamnation occasionnelle de l'expression ἄνθρωπος θεοφόρος : « il a été appelé et il est devenu vraiment homme céleste, non pas théophore comme (disent) certains de ceux qui ne comprennent pas la profondeur du mystère » (*In Jo.*, *P. G.*, 74, 557 D : II, 734, 27-29).

3. *C. Arian. I*, *P. G.*, 26, 93 C, 96 C, 100 AB, 168 C, etc.

4. *Ibid.*, 93 D, 100 B, 104 A, etc. C'est d'ailleurs presque uniquement quand il commente *Philipp.* II, 1 sq. qu'Athanase emploie ces deux sortes d'expressions.

5. *Ibid.*, II, 256 B, 284 AB, 312 B.

6. *Glaph. in Ex.*, I, *P. G.*, 69, 396 B.

discrétion que son prédécesseur. On notera pourtant un emploi beaucoup plus large que chez Athanase des termes ταπεινοῦν [1] et ταπείνωσις [2] et la présence des mots κενοῦν [3] et κένωσις [4]. Deux formules qui figurent dans un contexte inspiré du *Contra Arianos*, mais n'ont pas de parallèle dans cet ouvrage, portent même l'empreinte d'une conception différente, où l'abaissement du Verbe serait fortement souligné. Expliquant *Philipp.*, II, 9-10, Cyrille écrit :

La gloire et l'exaltation maintenant accordées à lui (le Fils) à titre de don sont l'abolition de l'ignominie (ἀδοξία) de la chair, effaçant la honte (ἀτιμία) de la condition d'esclave [5].

Et plus loin on lit encore à propos du même texte :

Comment a-t-il été glorifié [par son incarnation] celui qui est descendu de la gloire (δόξα) dans la honte (ἀτιμία) ? [6].

De telles expressions n'eussent certainement pas été employées par Athanase, qui niait positivement que le Verbe ait subi une ἀδοξία ou une ἀτιμία en s'incarnant [7]. En opposant la gloire du Verbe à « l'ignominie » ou à la « honte » de sa condition humaine, Cyrille s'écarte de son prédécesseur.

Par la suite, dans les *Dialogues* et dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, comme d'une manière générale dans tous ses autres ouvrages antérieurs à 428, sans insister outre mesure sur la kénose du Verbe, il en parlera sans scrupule, développant à l'occasion sa manière de la concevoir. Si sur ce point Cyrille ne doit rien à Athanase, la suite montrera en revanche combien ses formules et sa pensée sont ici parfois proches de celles de Didyme : confirmatur non négligeable en faveur de notre hypothèse sur les sources didymiennes de certaines de ses œuvres.

Le vocabulaire de l'évêque d'Alexandrie dans les textes relatifs à la kénose est assez riche ; le fonds en est constitué par les expressions employées par saint Paul, notamment dans le développement christologique de l'épître aux Philippiens. Les termes μορφὴ δούλου [8], ταπείνωσις [9] et κένωσις [10] deviennent monnaie courante. Le Verbe,

1. *Thes.*, *P. G.*, 75, IX, 117 B, 120 A ; XIII, 216 AC, etc.
2. *Ibid.*, IX, 120 AB ; XI, 153 D ; XIII, 216 A, 217 C, etc.
3. *Ibid.*, XIII, 217 A ; XXXII, 552 D.
4. *Ibid.*, XI, 153 D.
5. *Ibid.*, XIII, 217 B.
6. *Ibid.*, XX, 329 A.
7. *C. Arian. I*, 80 C, 100 A. De même *Epist. ad Adelph.*, *P. G.*, 26, 1077 A.
8. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 664 A, 748 A, 1072 D ; cf. 620 B (μ. δουλοπρεπής) ; *Glaph.*, *P. G.*, 69 352 A, 376 D, 401 A, 520 D, etc. *In Zach.*, *P. G.*, 72, 116 B ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 1045 A ; *Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 612 A ; *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 880-881 ; *V*, 933 A, 968, etc. ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 204 A (I, 181, 15), 208 B (I, 185, 14), 284 A (I, 257, 1), etc., etc.
9. Rare dans *Glaph.* : cf. *P. G.*, 69, 396 B. *Dial. IV*, 881 B ; *V*, 968 B ; *VI*, 1005 D, etc. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 44 A (I, 35, 14), 845 D (II, 50, 23), 1009 D (II, 200, 16), etc. Cf. l'emploi du verbe ταπεινοῦν : *De Ador.*, IX, 620 B ; *Hom. Pasch. V*, 497 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 208 B (I, 185, 13), 284 A (I, 256, 16), etc., etc.
10. *De Ador.*, IX, 601 A, 604 A, 620 B ; X, 692 A ; *Glaph.* (fréquent) : 100 BC ; 128 CD, 220 A, 268 A, etc. *Hom. Pasch.* (assez rare) : *XIV*, 725 C ; *XV*, 741 A. *In Is.*, 133 A. *Dial. III*,

en s'incarnant, de riche qu'il était, est devenu pauvre : ἐπτώχευσε [1], συνεπτώχευσεν ἡμῖν [2], τὴν καθ'ἡμᾶς εἰσέδυ πτωχείαν [3] : formules dont Didyme aussi se servait volontiers [4] et où l'on reconnaît le souvenir de II *Cor.*, VIII, 9. Cyrille recourt encore fréquemment à l'opposition entre la « libre nature » (ἐλευθέρα φύσις) du Dieu Verbe et sa condition « servile » dans la chair [5].

Mentionnons aussi les innombrables formules où entrent les verbes καταφοιτᾶν [6], surtout : καθιέναι [7] et καθικνεῖσθαι [8], καταβαίνειν [9] ; et quelquefois les substantifs ὑποβιβασμός [10], ὕφεσις [11] : toutes expressions qui désignent la « descente » du Verbe incarné dans la condition humaine.

A maintes reprises, Cyrille insiste dans ces formules sur le caractère volontaire et libre de la kénose du Fils de Dieu : « Il s'est humilié lui-même, c'est-à-dire de plein gré, et non sous la contrainte de quiconque » [12]. Noter ici les expressions κένωσις ἑκούσιος [13], ou ἐθελούσιος [14],

829 BC ; *IV*, 881 B ; *V*, 968 D, etc. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 28 A (II, 257, 29), 153 C (II, 379, 6), 513 A (II, 694, 20). L'emploi du mot est pareillement fréquent dans le *De Trinit.* III, de Didyme : *P. G.*, 39, 853 C, 856 AB, etc. — Cf. l'usage du verbe κενοῦν : *De Ador.*, IX, 620 B ; XI, 748 A. *Glaph.*, 100 B, 352 A, 376 D, etc. *Hom. Pasch. XIII*, 704 C, 705 D. *In Zach.*, 52 B ; *In Is.*, 204 C. *Dial. III*, 829 C ; *IV*, 885 C, etc. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 204 A (I, 181, 15) ; *P. G.*, 74, 112 B (II, 342, 30), 312 D (II, 516, 23), etc.

1. *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 885 C. Cf. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 636 D ; *Glaph. in Gen.*, VI, *P. G.*, 69, 325 D ; *in Ex.*, I, 401 A. *In Joel.*, *P. G.*, 71, 380 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 208 A (I, 185, 1) ; *P. G.*, 74, 164 A (II, 386, 24).

2. *Dial. III*, 816 A ; *IV*, 885 C ; *V*, 976 B. *Glaph. in Gen.*, *P. G.*, 69, 368 D ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 1165 A.

3. *Dial.*, *III*, 816 *B* ; cf. *IV*, 885 C ; *Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 612 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 53 C (II, 281, 3); 373 A (II, 568, 26), 576 A (III, 12, 3).

4. Cf. *De Trinit.*, III, *P. G.*, 39, 876 A, 877 D, 880 A, 901 C, 912 D. Ces expressions se rencontrent aussi chez Grégoire de Nazianze : *Orat.*, 44, 4 ; *P. G.*, 35, 612 B.

5. *Glaph. in Num.*, *P. G.*, 69, 629 A ; *Dial. IV*, 880 C ; *In Zach.*, *P. G.*, 72, 52 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 284 A (I, 256, 17), etc. Cf. DIDYME, *De Trinit.*, I, 26 ; *P. G.*, 39, 389 A.

6. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 245 B, 488 A ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 508 C, 672 A. *Hom. Pasch. XV*, *P. G.*, 77, 737 D. *In Is.*, *P. G.*, 70, 1092 D, 1345 C. *Dial. V*, *P. G.*, 75, 933 B. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 601 A (I, 551, 3), 629 C (I, 577, 6-7).

7. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 748 A. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 376 D, 413 C, 436 B, etc. *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 704 C; *XVI*, 768 A. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 A; *III*, 816 AC, etc. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 432 B (II, 618, 15). — εἰς κένωσιν : *De Ador.*, 488 C ; *In Is.*, 133 A; *Hom. Pasch. XIV*, 725 C ; *XV*, 736 C. Cf. DIDYME, *De Trinit.*, III, 4, *P. G.*, 39, 840 A.

8. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 692 A ; *III*, 880 C, 881 B, etc. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 124 C (II, 353, 22), 373 B (II, 569, 18). *De Ador.*, *P. G.*, 68, 673 C, 757 D. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 229 D.

9. *Thes.*, *P. G.*, 75, 153 D, 329 A, etc. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 161 D (I, 141, 23), 204 A (I, 181, 14-18), etc. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 620 B. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 232 A, 313 B, 465 D, 497 C, etc. *Hom. Pasch. X*, 609 D. Quelquefois καταβιβάζειν : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 929 D (II, 127, 10) ; *P. G.*, 74, 401 A (II, 592, 22).

10. *Dial. VI*, 1005 D.

11. *De Ador.*, IX, *P. G.*, 68, 620 B ; *Glaph. in Num.*, *P. G.*, 69, 629 A ; *Dial. IV*, 885 C ; *VI*, 1028 A. Terme employé par Grégoire de Nazianze : *Orat.*, 37, 3 ; *P. G.*, 36, 285.

12. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 513 A (II, 695, 1-2). Cf. *Dial. I*, 693 A.

13. *In Is.*, *P. G.*, 70, 312 D ; *In Habac.*, *P. G.*, 71, 896 C ; *Dial. III*, *P. G.*, 75, 816 C, 829 C, 912 C ; *V*, 996 B ; *VI*, 1024 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 312 AC (II, 515, 19-20 ; 516, 1-2), 513 C (II, 695, 25-26) ; *Hom. Pasch. XV*, *P. G.*, 77, 736 C.

14. *Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 612 A ; *Dial. III P. G.*, 75, 816 A. Cf. *Glaph. in Gen.*, VII, *P. G.*, 69, 376 D : καθεὶς ἐθελοντὴς εἰς ὅπερ οὐκ ἦν ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 913 B (II, 112, 9) : ἐθελούσιος ἀδοξία.

κένωσις οἰκονομική [1], ἑκούσιος ταπείνωσις [2]. Didyme avait écrit déjà : « Il s'est dépouillé (ἐκένωσεν)..., non sous la contrainte d'un autre, mais volontairement (ἑκουσίως) » [3].

En quoi consiste exactement cette « kénose » dans la pensée de Cyrille ? Les Ariens, par leur doctrine du Verbe muable, posaient les prémisses de la kénose la plus absolue. Les théologiens orthodoxes ne pouvaient évidemment admettre qu'une kénose relative, laissant intacte la nature divine du Verbe [4]. Grégoire de Nazianze la définissait ainsi : « J'appelle kénose l'abaissement et l'amoindrissement, pour ainsi dire, de la gloire divine » [5]. Théodore de Mopsueste essayait de dégager le sens du mot de ses divers emplois dans l'Écriture :

Par kénose, la sainte Écriture veut dire « rien » (τὸ μηδέν), par exemple : κεκένωται ἡ πίστις, pour : elle est réduite à rien ; et : notre prédication est κενόν, pour : nulle et vaine. Par conséquent les mots ἑαυτόν ἐκένωσεν sont pour : il ne s'est pas montré ; en effet, prenant la forme d'esclave, il a caché cette dignité, de sorte que ceux qui le voyaient le croyaient être ce qu'il paraissait [6].

Didyme avait par ailleurs précisé que cet amoindrissement ou cette diminution de la gloire divine ne devaient pas être interprétés comme une perte de celle-ci, parce qu'alors il faudrait dire que le Verbe « n'a pas seulement perdu sa gloire, mais aussi sa divinité. Car la gloire est inséparable de la divinité » [7]. La kénose consistait donc pour ces théologiens dans le dépouillement momentané et seulement apparent de la gloire appartenant normalement à une personne divine, et c'est à cette conception que semble se rattacher la pensée de Cyrille [8].

Chez celui-ci, la kénose est parfois clairement définie comme un dépouillement de la dignité qui convient à Dieu : le Christ « n'était pas... ἐν εἴδει καὶ δόξῃ θεοπρεπεῖ , car il s'est anéanti ; ... sa forme était ἄτιμος» [9]. Il s'est « dépouillé, comme il est écrit, de la dignité (ἀξία) convenant purement à Dieu, par amour pour nous » [10].

1. *Hom. Pasch. XIV*, *P. G.*, 77, 725 C.
2. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 305 B (I, 277, 13-14), 464 A (I, 423, 18).
3. *De Trinit.*, III, 10 ; *P. G.*, 39, 856 A. Cf. *ibid.*, 17, 876 A, 877 D
4. Cf. Fr. Loofs, Kenosis, *Realencyclopädie für prot. Theol.*, t. X, 246-263 ; t. XXIII, 752 ; F. Prat, *La Théologie de saint Paul,* 26e éd., I, note I, p. 533 sq.; A. Gaudel, Kénose, *Dict. de théol. cath.* Le travail du P. Schumacher, en dépit de son titre (*Christus in seiner Prâexistenz u. Kenose*, *Scripta pontificii instituti biblici*, 1914), n'aborde pas le problème précis de la kénose.
5. Τὴν τῆς δόξης οἷον ὕφεσίν τε καὶ ἐλάττωσιν : *Orat.*, 37, 3 ; *P. G.*, 36, 285.
6. *In Epist. ad Philipp.*, édit. Swete, vol. I, p. 216-217.
7. *Adv. Eunom. IV*, *P. G.*, 29, 701 B. Cf. *De Trinit.*, III, 4 ; *P. G.*, 39, 837 B.
8. Cf. encore Saint Hippolyte, *Contra Beronem et Heliconem, P. G.*, 10, 832 AB : « Le Verbe de Dieu, devenu homme vraiment comme nous sans le péché... ne subit aucun changement, ne devenant pas, lui qui est parfaitement identique au Père, identique à la chair par la kénose » ; cf. *ibid.*, 836 D. Saint Jean Chrysostome, *Hom. II in Joh.*, *P. G.*, 59, 79 : « Le sublime, en s'associant à l'humble, ne subit lui-même aucune atteinte à sa propre gloire... C'est le cas du Christ. Il n'a en effet amoindri en rien sa propre nature par le fait de l'abaissement »...
9. *In Is.*, *P. G.*, 70, 1172 AB: commentaire du verset: «il n'a ni forme ni beauté» (*Is.*, LIII, 2).
10. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 409 C (I, 373, 29-30).

D'une manière générale, la présentation de la kénose est caractérisée chez Cyrille par l'opposition qu'il met entre la gloire ou la grandeur (δόξα, τιμή, ὕψος) du Verbe avant l'Incarnation et l'ignominie ou la bassesse (ἀδοξία, ἀτιμία, τὸ σμικροπρεπές) de sa condition humaine. Il faut distinguer, écrit-il,

... les temps où les [lois] de la chair ou de l'ignominie étaient en vigueur et les temps précédant la venue, où l'on voit le Verbe, Seigneur de gloire, non pas recevoir la gloire, mais la posséder en propre comme Dieu [1].

Car l'Écriture nous montre le Fils « tantôt dans la majesté (ὕφος) de la divinité », « tantôt descendu dans l'ignominie (ἀδοξία) de la chair » [2].

Le Verbe en se faisant homme s'est donc dépouillé dans une certaine mesure de sa dignité divine. Il est désormais caché, voilé, dans l'ombre pour un temps. Comme l'arche du Tabernacle qui était dissimulée par un voile, le Verbe

... était presque caché (μονονουχὶ... ἐκρύπτετο), ayant pris la chair à la manière d'un voile ; nous disons que le Verbe [né] de Dieu était caché, non qu'il fût limité par l'exiguité du corps (car le Fils est partout et en tout), mais parce qu'il était caché (λανθάνειν) par économie et attendait le temps de sa manifestation. Et le temps de sa manifestation à tous, c'est sa résurrection d'entre les morts [3].

Par les entrailles de l'Agneau pascal, entendons symboliquement « le Verbe caché et comme au milieu de l'incarnation (?) » [4]. Si le Verbe rend grâces au Père, c'est « cachant par économie en quelque manière la dignité divine, avant qu'arrive le temps de souffrir » [5] ; et de même si nul ne peut venir à lui sans que le Père ne l'attire, c'est « qu'il n'est pas au pouvoir de la première intelligence venue de reconnaître le Dieu caché dans la forme humaine » [6]. Il est « ombragé par la forme

1. *Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1025 C.
2. *Dial. V*, 933 AB. Voir encore : *Glaph. in Gen.*, VII, *P. G.*, 69, 376 D : τὴν ἀδοξοτάτην ... σάρκα ἠμπέσχετο ; cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 164 B (I, 142, 16 sq), *P. G.*, 74, 477 B (II, 660, 19-20), 496 B (II, 677, 6-7): ἀδοξότατον σῶμα — *In Jo.*, *P. G.*. 74, 312 A (II, 515, 9) : εἰς ἀνθρωπίνην καταβέβηκεν ἀδοξίαν; cf. *ibid.*, *P. G.*, 73, 913 B (II, 112, 10) ; *P. G.*, 74, 312 D (II, 516, 25) — Opposition ἀδοξία — δόξα : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 496 D (II, 677, 28 sq) ; σμικρότης ἀνθρωπίνη — δόξα : *ibid.*, 477 B (II, 660, 20 sq) ; τὸ σμικροπρεπές — δόξα : *ibid.*, 512 D (II, 694, 9-10).
3. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 661 B. Même commentaire dans *In Jo.*, à propos de l'arche et du voile : « Le Dieu Verbe incarné passait aussi en quelque manière inapperçu pour la plupart, ayant son propre corps comme enveloppe et étant caché (διαλανθάνων) par la sainte chair comme derrière un voile », de sorte qu'on ne reconnaissait pas sa divinité : *P. G.*, 73, 621 A (I, 569, 8 sq). Cf. *ibid.*, 626 C (I, 573, 18) : l'autel couvert du voile signifie que « la gloire du Christ était cachée (κεκρυμμένη) » ; 656 D (I, 601, 12-13) : le Verbe de Dieu était « caché dans la forme humaine » (διαλανθάνων ἐν ἀνθρώπου σχήματι).
4. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 429 D : τὸν ἀποκεκρυμμένον καὶ οἱονεὶ μέσον τὸν (?) ἐνανθρωπήσεώς Λόγον.
5. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 453 D-456 A (I, 416, 9 sq).
6. *Ibid.*, 605 C (I, 555, 14-16). Cf. *Dial. I*, 680 B : « presque caché par la forme d'esclave ». Noter qu'en revanche dans le *Thesaurus*, ch. XXI, 364 C, restant fidèle à la réserve d'Athanase, Cyrille refusait de dire que le Verbe « fût venu... pour cacher sous la condition d'esclave la ibre nature de Dieu ».

d'esclave » [1], « s'abaissant dans une humilité admirable et ensevelissant en quelque sorte la puissance sans mesure de sa propre nature » afin de l'adapter à la nôtre, car l'humanité ne peut recevoir la divinité [2].

On reconnaît dans ces formules l'idée du *Deus latens* exprimée dans le texte de Théodore de Mopsueste cité plus haut ou dans cette expression de Grégoire de Nysse : la divinité dans le Christ était « cachée par la nature humaine » [3]. C'est la formule classique de la kénose relative.

Il est clair que chez saint Cyrille cette manière de comprendre la kénose du Verbe s'harmonise parfaitement avec sa conception générale de l'Incarnation. Par suite de la coexistence ou du « mélange » dans le Verbe incarné de la condition divine et de la condition humaine, la première se trouve recouverte en quelque sorte par la seconde, cachée par elle : en cela consiste la kénose. Mais, dans la logique même de son système, Cyrille va quelquefois plus loin. Puisque le Verbe est sujet *in recto* de l'Incarnation, puisque c'est lui qui, en tant qu'uni à la chair, est homme, c'est lui aussi qui est sujet *in recto* de la kénose, en tant qu'il est uni à la chair évidemment. La kénose peut par conséquent être dite de sa divinité en tant qu'elle est en condition d'humanité.

Il arrive donc à l'évêque d'Alexandrie de parler, dans le *De Adoratione* et dans les *Glaphyres*, d'un « abandon » par le Verbe des cimes (ὑψώματα) de la divinité [4]. Dans les *Dialogues*, il écrit que le Verbe s'est, à un moment donné, abaissé à la kénose en « rejetant (παρωθούμενος) l'éminence de sa gloire innée » [5] ; et nous lisons dans un commentaire de *Philipp.*, II, 5-11 :

Est-ce que [saint Paul] ne partage pas son discours entre deux temps ? Il détermine en effet un temps, celui des origines, le premier, où le Verbe était dans la condition et l'égalité du Père ; un second, postérieur, où, *cessant en quelque sorte d'être dans la condition et l'égalité du Père*, il s'est dépouillé, prenant la condition d'esclave [6]...

Le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* nous montre encore le Verbe « privé (ἔρημος) de la gloire divine autant que le comporte l'humanité (ὅσον εἰς ἀνθρωπότητα λόγον) » [7], alors qu'ailleurs Cyrille nie positivement que le Verbe soit privé (ἔρημος) de la gloire divine [8].

1. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 352 A. Cf. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 680 BC.
2. *Glaph.*, 413 C.
3. *Orat. cat.*, 26, *P. G.*, 45, 689.
4. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 488 D : τὰ τῆς θεότητος ὑψώματα καταλελοιπώς. Cf. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 472 A, avec une restriction : « Ayant presque abandonné (la chose sera dite assez matériellement pour les besoins de notre étude) les cimes de sa gloire propre et, en quelque sorte, la droite du Père, il descendit du ciel sur la terre »... Voir encore *In Sophon.*, *P. G.*, 71, 1012 BC ; *Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1068 D. A rapprocher de Didyme, *De Trinit.*, III, 10, *P. G.*, 39, 856 CD.
5. *Dial. III*, 816 C.
6. *Dial. V*, 932 D-933 A.
7. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 477 D.
8. *Ibid.*, *P. G.*, 73, 781 C (I, 719, 1-2) ; cf. 164 AB (I, 142, 8 sq).

Ces formules hardies ne doivent pas être entendues au sens d'une kénose plus ou moins absolue, car Cyrille maintient fermement l'immutabilité parfaite du Verbe et l'inamissibilité de sa gloire essentielle. Il affirme dans les *Glaphyres* que le Verbe « est resté ce qu'il était » [1], et dans la *Lettre pascale VIII* il explique, à propos de *Heb.*, XIII, 8, que

... ce qui est inhérent au Verbe proprement et par nature et avant la chair, cela [saint Paul] le lui attribue encore même devenu dans la chair, sachant qu'il n'est pas devenu autre à cause de la chair, mais lui gardant intacte, même quand il devint homme, la dignité de la divinité [2]... Car il était et il est et il sera Dieu par nature, et avant la chair et avec la chair [3].

En particulier, le Verbe incarné reste absolument impeccable [4]. Quand il aborde la polémique anti-arienne, Cyrille affirme avec bien plus de force encore cette immutabilité absolue. Il souligne dans le *Thesaurus* que le Verbe n'a été « atteint en rien dans sa gloire divine » par l'Incarnation [5]. Il le répète avec force dans les *Dialogues* :

Le Verbe était et est, même devenu dans la chair, tout ce qu'il était avant la chair, tandis que ce qu'on le voit assumer à cause de la chair, il ne l'était pas au commencement [6].

Nous savons et nous croyons que le Fils est exempt de changement, car Paul nous écrit : Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui et dans les siècles... Si en effet il avait subi dommage et atteinte à sa gloire et à sa nature mêmes par le changement, comment pourrions-nous encore concevoir qu'il est le même [7].

[Aussi] gardant bien plutôt au Monogène son immutabilité, nous reconnaissons qu'il est le même, et avant le concours avec la chair, et quand il est devenu chair [8].

Si le Monogène est en quelque sorte « ombragé » par sa condition humaine, c'est, se hâte d'ajouter Cyrille,

... tout en possédant et en retenant sans démordre les biens attachés à sa nature propre et inaltérablement orné des prérogatives de la divinité. Car il est toujours le même et ne saurait souffrir l'ombre d'un changement ni aucune variation [9].

1. Μεμένηκεν ὅπερ ἦν : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 549 D. Cf. *ibid.*, 277 B : « Le Verbe est Dieu même avec la chair » ; 401 A : le Verbe n'a jamais rien perdu de ce qui convenait à sa nature.
2. *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 569 A.
3. *Ibid.*, 568 B, 576 A ; cf. *Hom. Pasch. I*, 424 D : « ne subissant aucun changement ni aucune variation dans sa divinité à cause de l'incarnation, mais demeurant ce qu'il était et sera toujours » ; *X*, 628 D, etc.
4. *In Is.*, *P. G.*, 70, 1096 B.
5. *Thes.*, *P. G.*, 75, 117 B.
6. *Dial. V*, *P. G.*, 75, 936 D. A rapprocher de Didyme, *De Trinit.*, III, 13, *P. G.*, 39, 861 A : « n'abandonnant pas ce qu'il était, il est devenu sans confusion ce qu'il n'était pas ».
7. *Dial. V*, 937 B.
8. *Ibid.*, 940 B.
9. *Ibid.*, *I*, 680 C ; cf. *IV*, 881 B. Dans la *Lettre Pascale XV*, maintenant contre les Ariens que le Verbe « ne subit aucun dommage dans sa nature propre du fait de l'assomption de l'inférieur », Cyrille suggère la comparaison du soleil dont l'éclat propre n'est pas terni par ce que touchent ses rayons : *Hom. Pasch. XV*, *P. G.*, 77, 740 AB ; cf. *Hom. Pasch. XIII*, 705 B ; *XIV*, 725 C : μεμένηκε τοίνυν ὃ ἦν.

De semblables affirmations sont multipliées dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* [1]. Leur force nous rassure complètement, s'il en était besoin, sur la portée de la kénose dans la pensée de saint Cyrille. Il est évident que pour lui, si le Verbe en tant qu'uni à la chair est sujet de la kénose, le Verbe considéré en lui-même, dans sa nature divine, demeure absolument immuable. L'auteur du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* le précise d'ailleurs lui-même très clairement :

Nous disons cela, n'affirmant pas que la nature du Verbe ait été en quelque manière abaissée au-dessous de ce qu'elle était au commencement, car une telle pensée ne serait pas sans tenir de la dernière folie, puisque la divinité est impassible partout et tout à fait, ne tolérant pas le changement en quoi que ce soit, conservant bien plutôt son propre état parfaitement stable ; mais que le mode de la kénose volontaire..., à cause de l'humain, fait en quelque sorte paraître en des [conditions] moindres que celles dont jouit le Père le Monogène, qui est Dieu égal et conforme à lui, et qui est en lui et de lui [2].

L'état d'abaissement ainsi consenti par le Verbe devait naturellement n'être que passager. Cyrille l'affirme fréquemment, recourant à deux thèmes caractéristiques que l'on retrouve chez Grégoire de Nazianze et chez Didyme : le thème de la *victoire* de la gloire divine sur la bassesse de l'Incarnation et celui du *retour* du Verbe à sa gloire première grâce à cette victoire [3].

La chair cache la gloire divine, mais le Verbe ne lui permettra pas de maintenir son avantage et de l'emporter sur la divinité. Ce sera au contraire la divinité qui élèvera la chair à sa propre δόξα ; l'élément humain cédera et se transformera en l'état supérieur, τῇ τοῦ προὔχοντὸς εὐκλείᾳ νικώμενον [4]. Il fallait que finalement « la bassesse de la servitude cédât à la gloire de la divinité » [5]. Car, comme l'explique un long développement du *Dialogue VI*, le Verbe n'avait pas « accordé à la kénose de devoir vaincre sa gloire innée et inaltérable » ; il n'était pas descendu jusqu'à nous « pour rester en bas avec nous », mais « l'humilité (de sa condition humaine), vaincue par la gloire suprême (τῇ ὑπερτάτῃ δόξῃ νικώμενον) devait retourner à sa splendeur divine et ineffable ». Ainsi « l'ignominie résultant de la servitude disparaît, vaincue (ἡττώ-

1. Voir entre autres passages : *In Jo., P. G.*, 73, 164 AB (I, 142, 10 sq) ; 781 C (I, 719, 2-3) ; *P. G.* 74, 465 B (II, 650, 6-7) : « ayant assumé ce qu'il n'était pas, tout en gardant ce qui lui était propre » ; 496 C (II, 677, 24 sq), 516 A (II, 696, 11 sq), etc.
2. *In Jo., P. G.*, 74, 513 C (II, 695, 20 sq).
3. On connaît la formule de GRÉGOIRE DE NAZIANZE : γέγονεν εἷς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος (*Orat.*, 29, *P. G.*, 35, 100 A). On rapprochera surtout les textes de Cyrille qui vont suivre de cette phrase de DIDYME : le Verbe « s'abaissa, à cause de nous, de sa grandeur infinie jusqu'à nos faiblesses... Puis il remonta (ἐπανῆλθε πάλιν) à ce qu'il était depuis toujours et dès le principe, à sa grandeur (ὕψος) sublime, à sa dignité et à sa gloire innées (ἔμφυτον τιμὴν καὶ δόξαν) et à la place qui lui est propre à la droite de son Père » (*De Trinit.*, III, 10, *P. G.*, 39, 856 CD).
4. *Hom. Pasch. XV*, *P. G.*, 77, 740 A ; cf. *XIII*, 705 B.
5. *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 913 A.

μενον) par les sublimités de la gloire », bien que « pendant un court moment, il (le Verbe) ait donné à l'économie avec la chair de l'emporter » [1].

Cette victoire, qui communique à la chair du Christ la gloire du Verbe, permet donc à celle-ci de se manifester à nouveau et de retrouver son éclat original. Ce retour (ἀναφοίτησις , ἀναδρομή) du Verbe à sa gloire, retour qu'inaugure la Résurrection, est l'un des thèmes favoris de Cyrille. Dans les *Glaphyres*, il est question de cette ἀναδρομὴ πρὸς τὸ ἐν ἀρχῇ καὶ οὐσιωδῶς καὶ ἀναποβλήτως ὑπάρχον αὐτῷ [2] ; « le Christ est retourné (ἀναπεφοίτηκε) à l'honneur et à la gloire innées et lui appartenant depuis le début » [3]. L'idée est courante dans les *Dialogues* [4] et surtout dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* :

Il fallait..., l'économie selon nous désormais achevée comme il convenait, qu'il retourne (ἀναφοιτῆσαι) à sa gloire propre et revienne (παλινδρομεῖν), avec la chair assumée à cause de nous, à l'égalité avec le Dieu Père [5].

Il ne suffit donc pas de dire avec J. Mahé que la kénose, dans la pensée de saint Cyrille, consiste « en ce que le Verbe s'est approprié tout ce qui appartient à son humanité : naissance, croissance, ignorance, faim et soif, fatigue, souffrances de toutes sortes, mort, résurrection » [6]. L'idée de l'évêque d'Alexandrie va plus loin : la kénose est un dépouillement de la gloire divine. Mais par ailleurs il est certain, et J. Mahé a eu raison de le souligner, que Cyrille rattache souvent l'assomption des propriétés et faiblesses humaines à la kénose. Il lui arrive de définir celle-ci en fonction de celles-là :

Étant quant à lui dispensateur et donateur de la sainteté pour tous comme Dieu, il est sanctifié par le Dieu Père avec nous selon l'humain, et c'est là la kénose dont on parle [7].

Les choses serviles (τὰ δουλοπρεπῆ) conviennent à la forme de la servitude. C'est cela la kénose [8].

Où est la kénose, si ce n'est dans le fait de devenir premier-né, alors qu'il

1. *Dial. VI*, 1033 ABC.

2. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 377 A. Cf. l'emploi du verbe ἀνατρέχω : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 464 A (I, 423, 23) : « il retourne (ἀνατρέχει) à sa dignité ancienne et à la gloire divine » ; voir encore *ibid.*, *P. G.*, 74, 153 C (II, 379, 2), 373 D (II, 570, 7-8).

3. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 476 C. Ἀναφοίτησις : *ibid.*, 377 A ; ἀναφοιτᾶν : *In Is.*, *P. G.*, 70, 1225 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 309 D (II, 515, 6), etc.

4. Ἀναφοιτᾶν : *Dial. III*, *P. G.*, 75, 829 C, 880 C ; *IV*, 913 A ; *V*, 936 B, 968 B.

5. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 309 D (II, 515, 4 sq). Cf. *ibid.*, 373 CD (II, 570, 7 sq), 477 AB (II, 660, 16 sq), 496 ABCD (II, 676-677). Noter également les formules nombreuses où entrent les verbes ἀναβαίνειν : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 284 B (I, 257, 5) ; ἀναβιβάζειν : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 312 C (II, 516, 3) ; ἀνακομίζειν : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 477 B (II, 660, 28) ; ἐπανιέναι : *ibid.*, 496 A (II, 676, 32). Rappelons que dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* ce thème sert fréquemment à expliquer la glorification du Christ ou en général les dons reçus par lui : ces dons sont le « retour » du Christ avec la chair aux prérogatives dont il jouit depuis toujours.

6. *Dict. de théol. cath.*, art. « Cyrille d'Alexandrie », col. 2513.

7. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 689 D-692 A. Définition analogue : *In Joël.*, *P. G.*, 71, 377 D-380 A.

8. *Glaph.*, *P. G.*, 69 100 A.

était Monogène, et d'être au nombre des créatures avec nous comme homme, lui qui est au-dessus de toute créature [1].

Il est vil sans aucun doute pour lui d'être devenu comme nous ; car on appelle cela la kénose [2].

Ailleurs cependant, Cyrille présentera l'assomption des faiblesses humaines comme résultant de la kénose plutôt que la constituant et il appellera ces faiblesses τὰ ἐκ τοῦ κεκενῶσθαι [3].

Cette kénose mitigée, réduite à l'adoption des conséquences de la condition humaine, était la seule dont Athanase consentît à faire mention, et encore n'employait-il pas le mot, parlant seulement d' « humiliation » ou d'assomption de la « forme d'esclave ». Cyrille va beaucoup plus loin que lui, nous l'avons vu, non qu'il y ait divergence profonde entre sa pensée et celle d'Athanase, mais parce que, n'ayant plus à observer la même prudence que son prédécesseur, il s'exprime tout naturellement suivant la logique de sa conception de l'Incarnation.

Note

Nous faisons une place à part à deux formules christologiques remarquables contenues dans les *Glaphyres* (qui seraient, d'après la classification de M. Jouassard, antérieurs au *Thesaurus* et même un des tout premiers écrits de Cyrille). La première de ces formules a déjà été signalée plus haut. Rappelons-la ici :

Nous affirmons que l'Emmanuel est composé, en un seul Christ et Fils, de deux [éléments] parfaits : divinité et humanité. Car nous n'acceptons pas l'opinion de certains qui pensent, que ce temple divin qui, (né) de la sainte Vierge, a été porté par le Dieu Verbe, était privé d'âme raisonnable. Mais de même qu'il était parfait en divinité, de même aussi en humanité, bien que composé en un d'une manière ineffable et inconcevable [4].

Plus loin, commentant *Levit.*, XIV, 49 qui prescrit la purification de la maison à l'aide de deux oiseaux, Cyrille explique que ceux-ci symbolisent le Christ Rédempteur,

... en même temps homme céleste et Dieu, divisé en deux natures pour autant que chacune a son caractère propre [5].

Le premier de ces deux textes, nettement anti-apollinariste, donne très exactement la formule de la christologie cyrillienne après Éphèse. La présence du second dans ce qui serait l'un des tout premiers ouvrages de

1. *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 885 BC.

2. *Hom. Pasch. XV*, *P. G.*, 77, 741 B. Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 305 B (I, 277, 14 sq), 409 C (I, 373, 30 sq). Noter aussi les expressions : τεταπείνωκεν ἑαυτὸν διὰ τὸ ἀνθρώπινον : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 620 B ; κεκενωμένος διὰ τὴν ἀνθρωπότητα : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 204 A (I, 181, 15-16).

3. *Dial. V*, *P. G.*, 75, 933 C.

4. Συντεθεῖσθαι δώσομεν τὸν Εμμανουὴλ εἰς ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐκ δυοῖν τελείοιν, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος. Οὐ γάρ τοι παραδεξόμεθα τό τισι δοκοῦν, οἰομένοις ὅτι ψυχῆς λογικῆς ὁ θεῖος ἐκεῖνος κεκένωτο ναὸς, ὃν ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου πεφόρηκεν ὁ Θεὸς Λόγος. 'Αλλ' ὥσπερ ἦν τέλειος ἐν θεότητι, οὕτω καὶ ἐν ἀνθρωπότητι, πλὴν εἰς ἕνα συγκείμενος ἀποῤῥήτως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν : *Glaph. in Gen.*, VI, *P. G.*, 69, 297 C.

5. ... τὸν οὐράνιον ἄνθρωπον ὁμοῦ καὶ Θεὸν, εἰς δύο μὲν φύσεις, ὅσον ἧκεν εἰς τὸν ἑκάστῃ πρέποντα λόγον διαιρούμενον : *Glaph. in Levït.*, *P. G.*, 69, 576 B.

Cyrille n'est pas moins curieuse. Ces textes n'ont pas d'équivalent dans les autres écrits de notre Docteur antérieurs à 428.

Ont-ils pu être rédigés par lui avant cette date et surtout avant la composition des trois traités contre l'arianisme ? En dehors de nos deux formules, il n'y a rien dans l'ouvrage lui-même qui s'oppose à ce qu'on le classe parmi les premiers écrits de Cyrille. Mais justement ces deux formules, trop bien rattachées au contexte pour qu'on puisse les soupçonner d'être des gloses, n'en mettent pas moins en question la datation de l'ouvrage tout entier. A moins d'admettre que la cohérence, remarquable partout ailleurs, des formules de l'évêque d'Alexandrie se trouve ici en défaut, ce qui est peu probable, il ne nous paraît pas possible de penser qu'il a écrit cela avant la composition du *Thesaurus*. C'est pourquoi nous pensons que la date de la rédaction des *Glaphyres* doit être reculée au moins jusqu'après la rédaction du *Commentaire sur l'Evangile selon saint Jean* (voir ce que nous avons dit dans notre Introduction sur la chronologie des premiers ouvrages de Cyrille).

CHAPITRE II

LE VERBE ET LA CHAIR ASSUMÉE

I. L'union du Verbe et de la chair.

On ne peut pas dire que saint Cyrille soit très préoccupé avant 428 de définir le rapport ontologique du Verbe et de la chair assumée par lui. Dans sa conception de l'Incarnation en effet, l'unité du Christ ne fait pas question. Elle est d'emblée évidente puisque, ainsi qu'on l'a vu, l'homme dans le Christ c'est le Verbe lui-même en tant qu'uni à la chair. Il est clair par conséquent qu'en passant de la condition divine pure à la condition humaine, le Verbe demeure parfaitement un et le même » selon l'expression de l'évêque d'Alexandrie. Si celui-ci est amené à préciser ici ou là comment il comprend le rapport du Verbe et de sa chair, ce n'est pas dans le but de démontrer l'unité du Christ, mais c'est seulement pour justifier pleinement l'appropriation des propriétés de la chair par le Verbe. C'est exactement l'angle sous lequel Athanase abordait autrefois le problème.

Néanmoins Cyrille a subi ici, de toute évidence, d'autres influences que celle d'Athanase. S'il reprend à son compte les formules peu techniques par lesquelles son prédécesseur exprimait la relation du Verbe et de la chair, il en connaît aussi d'autres plus précises, qui témoignent parfois d'un effort pour comprendre la nature de cette relation. Didyme et Théophile d'Alexandrie ont pu lui inspirer ici des précisions inconnues d'Athanase [1].

1. Adoption par Cyrille de la terminologie d'Athanase.

Aux yeux d'Athanase, le Christ est incontestablement un, et cette unité ne soulève aucune difficulté : elle s'explique tout naturellement par le fait que le Verbe est dans un corps et que par conséquent celui-ci est un avec lui. Athanase n'a été amené à préciser davantage les rapports du Verbe et de son corps que par le souci de justifier pleinement l'appropriation par le premier des faiblesses du second. Dans le *Contra Arianos III*, son exposé christologique préliminaire à la réfutation des thèses ariennes [2] présente sa manière personnelle de comprendre ces rapports et par la suite son argumentation contre les

1. Il ne semble pas qu'il faille penser à Grégoire de Nazianze et à Grégoire de Nysse pour qui le problème était d'expliquer comment le Christ peut être un, tout en étant composé de deux τέλεια. Cette manière de poser la question n'est pas celle de Cyrille.

2. *C. Arian. III*, § 31-35, *P. G.*, 26. Voir l'analyse de cet exposé dans l'article de M. Richard, p. 19 sq.

hérétiques s'inspire constamment des formules ainsi préalablement proposées. Cyrille, en paraphrasant le *Contra Arianos* dans son *Thesaurus*, reproduit couramment ces formules, mais on les retrouve tout aussi bien dans les autres ouvrages.

« Pour définir les rapports du Verbe et de son corps, écrit M. Richard, saint Athanase emploie, et cela à de multiples reprises, deux sortes d'expressions indiquant 1° que le Verbe est *dans* ce corps ou, plus rarement, que ce corps est dans le Verbe, 2° que ce corps est le propre (ἴδιον) corps du Verbe » [1]. Ces deux types de formules sont adoptés par Cyrille : « Il était vrai Dieu dans la chair et vraiment chair en Dieu », écrit-il dans le *Thesaurus*, reprenant presque mot pour mot une phrase d'Athanase [2] ; « le Verbe était dans la chair » [3] et « la chair a en elle le Verbe » [4]. A ces affirmations explicites de l'inclusion du Verbe dans la chair, on peut ajouter comme inspirées de la même idée certaines expressions à peu près exclusivement propres au *Thesaurus* : παρουσία ἐν σαρκί [5] ou μετὰ σαρκός [6] ou ἔνσαρκος, [7] ἔνσαρκος γέννεσις [8], ἔνσαρκος οἰκονομία [9]. Ailleurs ce vocabulaire n'est pas employé, mais deux formules reviennent constamment : ἐν σαρκὶ γέγονεν [10], ἐν σαρκὶ πέφηνεν [11] ; notons aussi l'expression ἡ ἐν σαρκὶ κένωσις [12].

L'idée que la chair, ou le corps, est « propre » au Verbe est familière à Cyrille : « La chair assumée, écrit-il, ne lui était pas étrangère, mais la sienne propre » [13], « le corps souffrant était le sien propre » [14] ; « il s'est approprié (ἴδιον ἐποιήσατο) ce qui était incommensurablement éloigné de son essence divine et suprême, je veux dire la chair » [15]. Ce thème reste courant dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*:

Il est Dieu par nature dans la chair et avec la chair, ayant celle-ci en propre (ὡς ἰδίαν) [16]... Étant Dieu, le Verbe né du Père s'est fait chair,

1. *Art. cit.*, p. 19.
2. *Thes.*, *P. G.*, 75, 389 A : cf. *C. Arian. III*, § 41, *P. G.*, 26, 412 A. Voir encore : *Thes.*, 392 A, 393 C, 428 A.
3. *Dial. V*, *P. G.*, 75, 944 C.
4. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 581 A (I, 533, 2-3) ; cf. *P. G.*, 74, 344 B (II, 543, 23). Cf. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 617 B : le « corps » du Christ « possédant en lui la richesse de la nature divine ».... Noter aussi certains développements allégoriques où l'arche du Tabernacle contenant la parole de Dieu, l'urne contenant la manne sont présentées comme figures du corps dans lequel est présent le Verbe : *De Ador.*, 620 B, 661 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 620 D-621 A (I, 568-569) : l'arche ; *De Ador.*, 672 A : l'urne.
5. *Thes.*, *P. G.*, 75, 216 C.
6. *Ibid.*, 292 B.
7. *Ibid.*, 213 D, 293 A, 393 B. Cf. *C. Arian. II*, *P. G.*, 26, 264 A, 301 A.
8. *Thes.*, 272 C, 293 A.
9. *Ibid.*, 333 B ; *In Habac.*, *P. G.*, 71, 901 B.
10. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 636 C, 729 CD ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 321 B, 353 A, 576 B ; *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 868 B, 880 D ; *V*, 936 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 165 A (I, 143, 26), 484 A (I, 442, 12), etc.
11. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 601 D, 1097 A ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 505 B ; *Dial. III*, *P. G.*, 75, 853 C ; *VI*, 1028 C, etc.
12. *Dial. V*, 936 A. Cf. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 520 D : τὸ ἐν σαρκὶ μυστήριον.
13. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 561 B ; cf. 576 B : «le corps était le sien et non un vêtement (φόρημα) étranger ».
14. *Thes.*, *P. G.*, 75, 429 A ; cf. 281 C, 361 C, 384 D. Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 776 B (I, 713, 8).
15. *Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1021 A ; cf. *V*, 961 A ; *VI*, 1024 C, 1028 B, 1064 A.
16. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 161 A (I, 140, 7).

selon la parole de Jean, non pas transformé en la chair, mais ayant fait du temple né de la sainte Vierge sa chair propre [1].

Le lien étroit entre le Verbe et l'élément assumé ainsi affirmé est illustré par Cyrille à l'aide des deux images chères à Athanase : celle du vêtement et celle de l'habitation. Le Verbe a consenti à « revêtir » la chair ou le corps : ἐνδύεσθαι [2], ὑποδύεσθαι [3], surtout φορεῖν [4], περιβάλλεσθαι [5] σάρκα ou σῶμα. Suivant de très près un texte d'Athanase, Cyrille développe ainsi cette image, au cours d'une explication de *Prov.*, VIII, 23 : « J'ai été fondé dès l'éternité » :

Il était au commencement près de Dieu et il était Dieu, comme il est écrit. Mais lorsque, comme une pierre arrachée à la montagne sans l'intervention de mains [humaines], c'est-à-dire procédant de l'essence du Père, il a revêtu notre chair comme de la terre (καθάπερ τινὰ γῆν τὴν ἡμετέραν σάρκα περιεβάλετο), alors il affirme qu'il est devenu fondement, disant à peu près : Étant Verbe et vrai Fils, le Père m'a revêtu d'un corps terrestre, afin que je sois fondement et principe de ceux qui seront édifiés sur moi par la foi, comme la pierre enfouie et revêtue de terre devient le fondement d'un édifice [6].

1. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 300 C (II, 505, 19-22). Voir encore pour l'expression ἰδία σάρξ : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 653 D ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 480 A ; *Hom. Pasch. VII*, *P. G.*, 77, 552 A ; *VIII*, 569 C ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 181 C, 316 A, 973 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 581 AB (I, 532, 26 ; 533, 7), 793 D (II, 2, 19-20) ; 74, 276 A (II, 482, 26), etc., etc. Pour l'expression ἴδιον σῶμα : *De Ador.*, 744 C ; *Glaph.*, 577 B ; *In Is.*, 253 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 577 C (I, 530, 13) ; 74, 549 A (II, 725, 29-31), etc.

2. Ἐνδύεσθαι σῶμα : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 272 D (II, 480, 19-20) ; — ἀνθρώπου φύσιν : *Thes.*, *P. G.*, 75, 428 C ; — ἀνθρώπων ὁμοίωσιν : *ibid.*, 373 B ; — δούλου μορφήν : *ibid.*, 328 D (cf. 276 B) ; — πτωχείαν : *Dial. II*, *P. G.*, 75, 816 B. Cyrille, on le voit, ne construit guère ce verbe avec σάρξ ou σῶμα, à la différence d'Athanase.

3. Construit avec diverses expressions vagues : ὑποδύεσθαι ὁμοίωσιν : *Hom. Pasch. IV*, *P. G.*, 77, 469 B ; *X*, 629 C ; *In Is.*, 1096 B, etc. — μορφήν : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 620 B ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 269 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 465 B (II, 649, 31), etc. — μέτρον : *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 913 A ; *In Is.*, *P. G.*, 72, 1053 D. — σχῆμα : *Dial. III*, 828 D.

4. Φορεῖν σῶμα : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 293 D ; *Hom. Pasch. XV*, *P. G.*, 77, 744 D, 745 A ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 204 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 477 B (II, 660, 20), 705 A (III, 127, 5). — σάρκα : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 521 A, 560 C ; *Hom. Pasch. IX*, 604 C ; *In Is.*, *P. G.*, 72, 253 C ; *Thes.*, 376 A, 384 C, etc. ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 108 C (II, 339, 24-25). — δούλου μορφήν : *In Is.*, 240 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 700 B (III, 122, 18-19) ; — φύσιν : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 280 B (II, 486, 22). Cf. le terme φόρημα employé pour désigner le corps : *Glaph.*, 576 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 484 B (I, 442, 23), et l'expression τὸ φορούμενον : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 161 A (I, 140, 16). Pour l'usage athanasien du mot, voir *C. Arian. III*, 397 B, 412 A, etc.

5. Περιβάλλεσθαι σῶμα : *Thes.*, *P. G.*, 75, 289 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 164 B (I, 142, 19). — σάρκα : *Thes.*, 213 B, 280 B, 373 A, etc. ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 776 C (I, 713, 11). — σχῆμα (οἰκετικόν) : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 304 D (I, 276, 20). Comparer : ATHANASE, *C. Arian. III*, *P. G.*, 26, 429 A, 440 A. Ajoutons les expressions περιβολὴ τῆς σαρκός : *Hom. Pasch. XI*, *P. G.*, 77, 664 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 188 C (I, 164, 27) ; cf. 621 A (I, 569, 9-10) ; περίβλημα τῆς σαρκός *In Jo.*, *P. G.*, 73, 933 C (II, 130, 25) ; *P. G.*, 74, 564 A (III, 1, 21), 660 C (III, 88, 15) ; πρόβλημα τῆς σαρκός : *Hom. Pasch. VIII*, 573 B.

Noter aussi, plus rarement : ἀμφιάζειν (σῶμα) : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 429 B (I, 392, 29-30) ; cf. 784 B (I, 720, 10) ; περικεῖσθαι : « entouré comme d'une pourpre royale de son propre vêtement, je veux dire : le corps humain, ou le temple [composé] d'âme et de corps »... : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 484 B (I, 442, 24) ; cf. *P. G.*, 74, 496 B (II, 677, 1), 513 C (II, 695, 27).

6. *Thes.*, *P. G.*, 75, 289 D ; cf. *C. Arian. II*, § 74, *P. G.*, 26, 305 A. Rappelons aussi, comme se rattachant à l'image du vêtement, l'expression γυμνὸς Λόγος, très fréquente chez Cyrille : *Hom. Pasch. VIII*, *P.G.*, 77, 568 C ; *Dial. I*, *P.G.*, 75, 680 D ; *VI*, 1064 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 249 C (I, 224, 24), 293 B (I, 265, 25), etc.

L'image de l'habitation n'est pas rare non plus dans le vocabulaire christologique de Cyrille. Le Verbe « habite » la chair ou le corps : ἐνοικεῖν [1], κατοικεῖν [2].

Il est devenu maison [οἶκος : allusion à *Prov.*, IX, 1] de la Sagesse, construite par elle, ce corps ordinaire né de la sainte Vierge, dans lequel a daigné habiter corporellement la plénitude de la divinité, selon la parole de Paul [3].

L'expression la plus courante fait de la chair ou du corps le « temple » (ναός) du Verbe [4].

Il faut noter toutefois que ces deux images du vêtement et de l'habitation (exception faite pour le mot ναός) sont à peu près absentes de certains ouvrages : ainsi en est-il des *Glaphyres*, des *Dialogues*, et même des chapitres non athanasiens du *Thesaurus*. Néanmoins on peut dire que dans l'ensemble Cyrille reste fidèle à cette terminologie si caractéristique de saint Athanase.

2. « L'union » du Verbe et de la chair.

S'en tenant exclusivement à ces formules d'Athanase dans le *Thesaurus*, Cyrille emploie, dans ses autres ouvrages, en concurrence avec elles, des expressions qu'on ne rencontre pas chez son prédécesseur

1. 'Ενοικεῖν σαρκί : *Thes.*, *P. G.*, 75, 397 C, 400 BC (cf. *C. Arian. III*, *P. G.*, 26, 389 A, 435 B) ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 565 D (I, 520, 4), 577 B (I, 530, 6-7), etc. — σώματι : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 597 C ; cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 237 B (I, 212, 15). — ναῷ : *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77. 573 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 385 B (I, 350, 11).

2. Κατοικεῖν ἐν σαρκί : *Hom. Pasch. VII*, 552 A ; *X*, 617 C ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 973 B ; *Thes.*, 429 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 349 A (I, 316, 9-10), 629 C (I, 577, 12). — ἐν σώματι : *Thes.*, 261 C ; *Hom. Pasch XV*, 740 D. — ἐν ναῷ : *Hom. Pasch. VIII*, 573 B ; *In Malach.*, *P. G.*, 72, 332 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 601 B (I, 551, 6-7).

3. *Thes.*, *P. G.*, 75, 261 C ; cette phrase n'a pas de correspondant dans le passage parallèle du *C. Arian.* (II, § 31, 213 B), mais la même métaphore inspirée du texte des *Proverbes* se retrouve ailleurs dans l'ouvrage d'Athanase : cf. III, § 53, 435 D. Dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, Cyrille a développé complaisamment cette image dans une digression allégorique sur le Tabernacle de l'Ancien Testament : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 616 B-621 B (I, 565-569). « Quand la Sagesse, dit-il, comme il est écrit, se fut édifié une maison (οἶκος) et eut établi le tabernacle (σκηνή) véritable, c'est-à-dire le temple né de la Vierge, le Dieu Verbe qui est dans le sein du Père y descendit d'une manière incompréhensible et divine » (616 B). Sur la chair comme σκηνή ou σκῆνος du Verbe, cf. *In Amos*, *P. G.*, 71, 577 A.

4. Cette expression est au contraire assez peu fréquente dans le *Contra Arianos* de saint Athanase : cf. *C. Arian. I*, *P. G.*, 26, 109 ; *III*, 433 C. Chez Cyrille elle est absolument courante : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 597 C, 661 B, 672 A,... ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 353 D, 365 B, 576 B,... ; *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 569 B ; *XIII*, 708 A,... ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 204 C, 364 B, 428 C,... ; *Dial V*, *P. G.*, 75, 964 C ; *VI*, 1017 A, 1025 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 161 AB (I, 140, 17 ; 141, 2), 237 AB (I, 212, 16 sq), etc.. Noter en particulier : ἴδιος ναός : *De Ador.*, 597 D ; *Hom. Pasch. VIII*, 572 A, 573 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 601 B (I, 551, 6-7), 880 A (II, 80, 2), etc. ; οἰκεῖος ναός : *Hom. Pasch. V*, 473 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 276 A (II, 482, 29), 549 C (II, 726, 21), etc. Le mot ναός est ordinairement employé par Cyrille comme équivalent de σάρξ ou de σῶμα ; parfois cependant il est explicité en corps et âme : voir les affirmations citées plus haut sur l'assomption d'une âme par le Verbe (p. 155-156).

Dans sa *Lettre pascale XV*, Cyrille signale une objection à cette inclusion ou à cette habitation du Verbe dans le corps : comment l'esprit divin, qui n'a ni quantité ni limite, a-t-il pu s'enfermer dans le corps d'un seul homme ? Sa réponse est que la nature du Verbe « n'est nullement circonscrite, bien qu'on dise qu'elle habite, comme dans un temple saint, dans le corps né de la sainte Vierge » ; quand à comprendre le « comment », il faut y renoncer et avouer que nous l'ignorons (*P. G.*, 77, 740 D-741 A).

et qui s'inspirent d'un point de vue un peu différent : celui d'une « union » du Verbe avec l'élément assumé. Comme pour l'évêque d'Alexandrie dire que le Verbe s'est uni à la chair ou qu'il s'est uni à « l'humanité » revient au même [1], il parlera aussi bien de l'union du Verbe et de la chair que de l'union du Verbe et de « l'humanité », du Verbe et de la «nature humaine»: il s'agit toujours de la même chose [2].

A maintes reprises l'évêque d'Alexandrie nous dit que le Verbe « s'est uni » (ἑνοῦσθαι) à la chair, au corps, à notre nature [3], ou inversement que la chair, le corps, le temple sont « unis » au Verbe [4]. Il présente l'Incarnation comme consistant dans une « union » (ἕνωσις [5], quelquefois ἑνότης [6]), un « concours » (συνδρομή) [7], une « rencontre » (σύνοδος) [8], plus rarement une « conjonction » (συνάφεια) [9], une « liaison » (συμπλοκή) [10], une « relation » (συνουσία) [11] du Verbe avec l'élément assumé, ordinairement la chair. Il faut remarquer que ces différents termes sont généralement employés par Cyrille dans un sens actif : union, concours, rencontre, non pas du Verbe *et* de la chair, mais du Verbe *à* (πρός, εἰς) la chair : Cyrille ne place pas, comme le ferait un théologien diphysite, les deux éléments sur le même plan et

1. Voir plus haut, 3e partie, chap. I, § III, p. 175-176.

2. A l'exception naturellement des cas où, comme nous l'avons signalé plus haut, il s'agit du genre humain.

3. Ἑνοῦσθαι σαρκί : *In Zach.*, *P. G.*, 72, 116 B ; *Dial. I*, *P. G.*, 75, 680 B, 693 B (cf. 693 D) ; *V*, 936 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 357 C (I, 325, 1), 581 A (I, 532, 18), 604 B (I, 552, 26), 621 A (I, 569, 5-6), 921 D (II, 120, 16) ; *P. G.*, 74, 280 B (II, 486, 10), 528 C (II, 707, 21). — σώματι : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 181 A (II, 402, 12), 528 B (II, 707, 3), 585 B (III, 21, 2). — φύσει : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 532 B (I, 487, 18) ; *P. G.*, 74, 545 D : ἀῤῥήτως ἑαυτὸν ἑνώσας τῇ ἡμετέρᾳ φύσει (II, 724, 4).

4. La chair : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 156 D (I, 136, 8), 577 B (I, 530, 5). Le corps : *ibid.*, 160 C (I, 139, 12), 577 B (I, 529, 27). Le temple : *Dial. VI*, *P.G.*, 75, 1025 B : τὸν ἀποῤῥήτως ἑνωθέντα μοι ναόν.

5. Ἕνωσις πρὸς σάρκα : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 593 B ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 480 A : « union à la chair ou à l'humanité et à la nature complètes », — πρὸς τὸ... σαρκίον: *Hom. Pasch. XVI*, *P. G.*, 77, 765 C. — πρὸς σῶμα : *In Jo.*, *P. G.*, 74, 557 D (II, 734, 26), 737 C (III, 155, 2-3). — πρὸς τὸ ἀνθρώπινον : *Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1025 A. Sans détermination : *Hom. Pasch. XIII*, 705 B ; *Dial. I*, 693 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 581 AB (I, 532, 21 ; 533, 8) : contexte Verbe-chair ; 565 D (I, 520, 6) id. ; 629 C (I, 577, 10) : id.

6. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 621 A ; *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 569 CD ; *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 AB.

7. Συνδρομὴ πρὸς (ou εἰς) σάρκα : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 632 C ; *Dial. V*, *P. G.*, 75, 933 BC : τῆς πρὸς σάρκα καθ' ἕνωσιν συνδρομῆς ; 940 B ; *VI*, 1033 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 601 A (I, 550, 24) ; cf. *Dial. I*, 693 B. — ἐκ δυοῖν εἰς ἕν τι : *Glaph.*, 560 C.

8. Σύνοδος πρὸς (ou εἰς) σάρκα : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 129 B ; *Hom. Pasch. XI*, 664 B ; *Dial. III*, *P. G.*, 75, 816 BCD ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 548 D. — τῆς σαρκός : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 1012 A. — θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος : *Hom. Pasch. VIII*, 572 A. Sans détermination : *ibid.* 569 C (ἑνότης τῆς συνόδου) ; *X*, 609 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 577 B (I, 530, 3) : contexte Verbe-corps.

9. *Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1032 D : πρὸ τῆς πρὸς σάρκα συνδρομῆς καὶ τῆς καθ' ἕνωσιν συναφείας.

10. Συμπλοκὴ πρὸς σάρκα : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 636 A ; cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 160 B (I, 139, 11). Noter aussi l'expression ἀσύμπλοκος τῆς σαρκός pour qualifier le Verbe avant l'Incarnation : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 305 B (I, 277, 18), 533 A (I, 489, 3) ; cf. *P. G.*, 74, 704 C (III, 126, 6-7). *Glaph.*, *P. G.*, 69, 632 C: ἐνεπλάκη γὰρ ὥσπερ ὁ Λόγος τῇ σαρκὶ καὶ αἵματι : cf. 561 A.

11. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 520 A (II, 599, 31 sq) : « la chair n'était pas sanctifiée par elle-même, mais τῇ συνουσίᾳ τοῦ ἑνωθέντος αὐτῇ Λόγου »...

ces expressions sont pratiquement chez lui une autre manière d'affirmer l'assomption de la chair [1]. Dans le même sens, l'évêque d'Alexandrie emploie les verbes συντρέχειν, συμφέρειν, συμβαίνειν, συντιθέναι [2].

Grâce à cette union, que Cyrille qualifie parfois d'intime (exactement : extrême, ἄκρος) [3], le Christ, tout en étant composé de deux éléments, est « un et le même » [4], « un (composé) de deux » (εἷς ἐξ ἀμφοῖν) comme aime le répéter notre Docteur [5]. Le Verbe est « un et unique naturellement et par excellence avant la chair comme après la chair » [6]. Il est, dit encore Cyrille, « un » (εἷς, ἕν ou ἕν τι) avec son corps, sa chair, son temple [7] ; la nature divine et l'humanité concourent en lui εἰς ἕν , εἰς ἕν τι [8]. Car, ajoute-t-il souvent en revenant à des expressions athanasiennes, le Verbe n'est pas autre que son corps ou sa chair et ceux-ci ne lui sont pas étrangers [9] ; le Christ est

1. Cf. Athanase, *Ad. Epict.*, § 9, *P. G.*, 26, 1065 A : « Comment pensent-ils que le corps racheté et vivifié par le Christ apporte au Verbe vivificateur un supplément de divinité ? Car c'est bien plutôt au corps humain qu'a été donné un grand supplément par suite de l'association et de l'union du Verbe à lui (ἐκ τῆς τοῦ Λόγου πρὸς αὐτὸ κοινωνίας τε καὶ ἑνώσεως) »

2. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 B : ... « un seul Fils (composé) de deux, la nature divine et la (nature) humaine concourant et se trouvant accordées en un (συνδεδραμηκότων καὶ συνενεχθέντων εἰς ἕν) d'une manière indicible et ineffable et se trouvant composées en une unité (εἰς ἑνότητα συντεθειμένων) d'une façon impossible à concevoir ». Pour συμφέρειν voir encore : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 621 AB (nature divine et humanité) ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 577 B (I, 529, 27) (Verbe et corps) ; *Dial. V*, 933 C (Verbe et chair). Pour συμβαίνειν : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 565 D (I, 520, 6) : Verbe et chair. Pour συντιθέναι : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 560 C : « Le Monogène, Dieu par nature, a porté la chair de la sainte Vierge et est comme composé de deux, je veux dire : de la nature d'en haut et de l'humanité, ineffablement et incompréhensiblement ». Mais ces verbes sont surtout employés par Cyrille pour désigner la solidarité du Christ avec le genre humain : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 621 AB (συντέθειταί πως ἡμῖν) ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 480 A, etc. ; voir le chapitre suivant.

3. *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 569 C ; *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 604 B : en *Jo.*, VI, 24, le Christ appelle sa chair « esprit » διὰ δὲ τὸ ἄκρως ἡνῶσθαι τε αὐτῷ.

4. Εἷς που πάντως καὶ ὁ αὐτός : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 129 B.

5. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 345 C ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 576 BC ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 161 A (I, 140, 17), 249 C (I, 224, 21-22), 484 B (I, 442, 25), 581 A (I, 532, 25) ; *P. G.*, 74, 157 A (II, 381, 28-29). Cf. *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 573 B : il faut adorer ἕνα τὸν ἐξ ἀμφοῖν ἀῤῥήτως κεκερασμένον

6. Εἷς καὶ μόνος φυσικῶς τε καὶ ἐξαιρέτως καὶ πρὸ σαρκὸς καὶ μετὰ σαρκός : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 629 BC (I, 577, 3-4) : texte mal compris par Weigl qui croit y trouver l'idée d'une « unité naturelle » dans le Christ (*op. cit.*, p. 147) ; Cyrille parle évidemment de l'identité du Verbe à lui-même : Jésus, explique-t-il, est Christ en tant qu'homme, Fils en tant que Dieu, tout en étant un avec la chair comme avant la chair. Il faut interpréter de même *De Ador.*, *P. G.*, 69, 636 A : le Christ, étant à la fois Dieu et chair, est « divers », bien que εἷς μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχων. Cf. *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 569 C : « un avant la chair et avec la chair » ; *X*, 664 A : « un avant l'incarnation (σάρκωσις) et après l'incarnation ».

7. *Hom. Pasch. XIII*, 708 A : le Verbe « n'est pas autre par rapport à sa chair et au temple né de la Vierge, mais est conçu comme un (ἕν) avec elle, selon l'union selon laquelle il est dit être devenu chair ». *In Jo.*, *P. G.*, 73, 577 BC (I, 529, 28-29) : le corps « est considéré comme sien et est conçu εἷς avec lui » ; le Verbe et le temple sont « un (ἕν) par la rencontre et le concours inconcevables ». *Ibid.*, 604 B (I, 553, 3) : le corps « propre » est un (ἕν) avec le Verbe. *P. G.*, 74, 157 A (II, 381, 25) : il faut considérer et admettre le Verbe et le temple ὡς ἕν τι ; 344 B (II, 543, 22-23) : ἓν ὑπάρχων μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ὁ ἐν αὐτῇ Θεὸς Λόγος ; 564 AB (III, 2, 5-6) : la chair « est considérée comme un (ἕν) avec lui » ; 737 C (III, 155, 10-11) : « nous concevons le Verbe ὡς ἕν τι avec sa chair propre ».

8. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 A ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 560 C.

9. Le Verbe n'est pas « autre par rapport à sa propre chair » : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 161 A (I, 140, 7-8) ; 581 B (I, 533, 6-7) ; *P. G.*, 74, 181 A (II, 402, 18 sq), etc. « Nous ne considérons pas comme étranger au Verbe son propre corps » : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 601 A (I, 551, 1-2).

en même temps (ἐν ταὐτῷ) Dieu et homme [1], absolument indivisible (ἀμέριστος [2], ἀδιαίρετος [3]) après l'incarnation.

Cette terminologie habituelle de l'évêque d'Alexandrie reste assez vague, comme on le voit. On sait que l'expression εἷς ἐξ ἀμφοῖν sera admise aussi bien par les monophysites que par les partisans du diphysisme ; la désignation du résultat de l'union par ἕν, ἕν τι est elle aussi bien peu précise. Quand il veut souligner plus concrètement l'unicité du sujet d'attribution dans le Christ, Cyrille retrouve immédiatement les formules athanasiennes.

Cependant, dès avant 428, il s'est parfois fait l'écho de déterminations plus précises du mode de l'union et de son résultat, non pas dans son argumentation contre les Ariens, mais dans sa critique du dualisme christologique.

3. Saint Cyrille et le dualisme christologique.

L'unité du Christ, qui est à ses yeux chose évidente, Cyrille l'affirme volontiers avec force contre ce dualisme christologique assez vague dont la condamnation, nous l'avons signalé déjà, revient de temps en temps dans ses premiers écrits [4]. S'il vise parfois les partisans du schéma Verbe-homme en reproduisant l'accusation traditionnelle qui leur reproche de concevoir le Verbe descendu dans un homme comme dans les prophètes [5], son indignation est provoquée surtout par ceux qui osent « diviser » (διαιρεῖν, διατέμνειν, etc.) le Sauveur en « deux Fils » ou en « deux Christs » et séparer le Verbe de son temple. La plupart du temps, Cyrille se borne à mentionner ce grief, pour affirmer aussitôt l'unité du Fils, l'unité du Christ. Un texte du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* nous donne cependant au passage une description un peu plus précise du dualisme auquel s'en prend Cyrille :

Ce n'est pas d'aujourd'hui que certains même de ceux qui passent pour chrétiens, ne comprenant pas exactement le but de l'Économie avec la chair, ont osé séparer (ἀποδιελεῖν) du Dieu Verbe le temple pris d'une femme à cause de nous et ont divisé (κατεμέρισαν) en une dualité de Fils le Fils

1. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 345 C : « La connaissance au sujet du Christ est composée de deux choses (συντέθειται ἐκ δυοῖν) : elle est : Dieu et homme ἐν ταὐτῷ, cependant un seul Fils et Christ ἐξ ἀμφοῖν » ; cf. *ibid.*, 593 B ; 637 A : « sa notion est double car il est conçu Dieu et homme ἐν ταὐτῷ » ; *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 557 D (II, 734, 29).

2. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 129 C : εἷς γὰρ καὶ ἀμέριστος ὁ Χριστός ; 669 A ; cf. *De Ador.*, *P. G.* 68, 593 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 601 A (I, 550, 22).

3. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 249 C (I, 224, 23), 577 B (I, 529, 29), 629 C (I, 577, 9), 1012 B (II, 201, 14).

4. Voici la liste de ces allusions au dualisme : *De Ador.*, *P. G.*, 68, 593 B, 696 B ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 129 B, 560 C ; *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 568 C sq ; *XI*, 664 AB ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 973 AB, 1153 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 160 D (I, 140, 14 sq), 293 B (I, 265, 28), 484 B (I, 442, 19 sq), 581 B (I, 533, 7 sq), 601 A (I, 550, 21 sq), 629 BC (I, 577, 5 sq), 776 B (I, 713, 2 sq), 880 AB (II, 80, 2-3), 1009 C-1012 B (II, 200-201) ; *P. G.*, 74, 152 B (II, 377, 11 sq), 157 A (II, 381, 23 sq), 180 D (II, 401, 23 sq), 300 C (II, 505, 16 sq), 344 B (II, 543, 24 sq), 733 D (III, 152, 10-11), 737 BC (III, 154-155).

5. Cf. supra, § III, p, 185-186.

unique et vrai, et [cela] parce qu'il s'est fait homme. Ils jugent indigne en effet, à ce qu'il paraît, de confesser ce que le Monogène n'a pas jugé indigne de faire à cause de nous. Car, étant dans la forme de Dieu, comme il est écrit, il n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu, mais il s'est anéanti en prenant la forme d'esclave, afin de devenir homme comme nous en toute évidence, sans le péché. Ceux-là, par une pensée étrange, blâment en quelque sorte la volonté divine bienveillante aux hommes et, excluant, pour autant que le comportent leurs propres pensées (ὅσον εἰς οἰκείας ἐννοίας) le temple pris d'une femme de la filiation véritable, ils n'admettent pas l'humiliation, mais, concevant une opinion égarée loin de la vérité, ils disent qu'autre (ἕτερον) est le Monogène né du Dieu Père, c'est-à-dire le Verbe engendré de sa substance, et autre (ἕτερον δὲ πάλιν) le fils né d'une femme.

C'est ainsi, ajoute Cyrille, qu'ils divisent en deux le Fils un et véritable et qu'ils parlent de «l'homme du Christ» (ὁ ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ) [1].

Plus loin, l'évêque d'Alexandrie décrit encore la doctrine de ceux qui « croient qu'il y a deux Christs » en affirmant :

Ils déchirent (κατατέμνουσι) [le Christ] en homme séparément (ἰδικῶς) et en Dieu Verbe séparément, même après l'union et l'ineffable et incompréhensible rencontre avec le corps. Ainsi se sont-ils égarés et s'en allant en quelque sorte loin de la vérité, ils ont nié le Maître qui les a rachetés [2].

Contre ce dualisme, saint Cyrille, nous ne savons sous l'influence de quelles circonstances, a cru devoir dans sa *Lettre pascale pour l'année* 420 développer assez longuement la thèse de l'unité du Christ. On ne saurait mieux faire, pour présenter fidèlement sa pensée, que de suivre cet exposé, en y ajoutant les quelques précisions supplémentaires que contiennent ses autres écrits et notamment le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean.*

4. L'unité du Christ.

Après une première allusion à des gens qui séduisent les fidèles et une exhortation à garder intacte la foi au Christ [3], la première partie de la *Lettre pascale pour* 420 rappelle le devoir de la charité ; elle se termine par une invitation au repentir pour les crimes commis et à la foi en l'amour rédempteur du Fils de Dieu [4]. La lettre prend ensuite une allure doctrinale ; Cyrille flétrit d'abord l'incrédulité des Juifs : fait homme par amour pour nous, le Verbe n'en reste pas moins « Dieu par nature, avant la chair et après la chair » ; saint Paul écrit en effet : « Le Christ Jésus est le même hier et aujourd'hui et dans les siècles » (*Heb.*, XIII, 8).

1. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 1009 C-1012 B (II, 200-201).
2. *P. G.*, 74, 737 C (III, 155, 1-5). Cf. *ibid.*, 152 B : le Christ ne parle pas de lui-même διηρημένως « comme il a paru à certains ».
3. *P. G.*, 77, 556 C-557 A.
4. 565 BC.

Tu vois, explique Cyrille, comment il (saint Paul) ne divise pas l'Emmanuel en une dualité de fils et n'attribue pas l'immutabilité absolue qu'au Verbe resplendissant né du Dieu Père en tant que nu et en lui-même ; mais reconnaissant comme un seul et unique Fils par nature celui qui s'est incarné, il le nomme et Christ et Jésus [1].

Cette allusion (intentionnelle ou fortuite) au dualisme christologique est le point de départ d'un bel exposé sur l'unité du Christ. On voit dès l'abord que Cyrille envisage le problème sous le même angle qu'Athanase : il s'agit de montrer qu'il n'y a qu'un sujet d'attribution dans le Verbe incarné et c'est ce que tout l'exposé tend à mettre en lumière.

Ayant affirmé que c'est le Christ qui jouit de l'éternité et pas seulement le Verbe en lui-même, Cyrille note une objection que pourrait formuler l'un des « hétérodoxes » : « Le Christ n'est-il pas né dans les derniers temps ? Comment était-il éternel avant de naître ? » [2]. Notre Docteur répond en s'appuyant toujours sur *Heb.*, XIII, 8 : saint Paul

... n'aurait pas accordé les [attributs] du Verbe vivant et éternel au temple enfanté dans les derniers temps, s'il n'avait jugé impie la division (τὸ διατεμεῖν) et repoussé la séparation de l'unique et véritable Fils en deux [3].

Et Cyrille tire la même conclusion des textes évangéliques où le Christ parle de la descente du ciel ou de la montée au ciel du « Fils de l'homme » (*Jo.*, III, 12-13 ; VI, 62-63), bien que la chair soit de la terre. Il poursuit :

On voit comment, enserrant le Verbe dans l'unité sans intervalle et sans séparation de l'ineffable rencontre (ἀδιαστάτῳ τε καὶ ἀδιορίστῳ περισφίγξας ἑνότητι τῆς ἀποῤῥήτου συνόδου τὸν Λογόν) il (le Christ) veut être confessé par nous un seul Christ avant la chair et après la chair... Ce qui lui appartient par nature, il l'attribue en effet à sa propre chair, comme n'étant pas autre par rapport à elle, pour autant que le comporte l'unité (qui résulte) de l'Économie (ὅσον εἰς ἑνότητα τὴν ἐκ τῆς οἰκονομίας). Et nous n'éliminerons pas à cause de leur union intime (διὰ τὸ εἰς ἄκρον ἑνοῦν) ces choses dissemblables par nature, à savoir que d'une part la splendeur du Père [c'est-à-dire le Verbe] subsiste selon son caractère propre (κατ' ἴδιον λόγον), et qu'autre est la chair terrestre ou l'homme parfaitement ; mais ayant distingué (διεγνωκότες) ainsi ces choses et ne séparant le caractère propre à chacune que par la pensée (μόναις διελόντες ταῖς ἐννοίαις τὸν ἐφ' ἑκάστῳ λόγον), nous les enserrerons de nouveau en une unité sans intervalle. Car le Verbe s'est fait chair selon le saint évangéliste, non pas métamorphosé en chair — ce n'est pas cela qu'il dit —, mais il a nommé la chair pour dire : homme complètement [4].

Dans cette explication fort intéressante, Cyrille va nettement plus loin que n'allait Athanase ; pour montrer l'unicité du sujet d'attri-

1. 568 BC.
2. 568 D. Est-ce une objection arienne ?
3. 568 D-569 A.
4. 569 CD.

bution, il s'efforce de préciser le rapport ontologique des deux éléments dont est composé le Christ.

L'élément humain, la chair, et l'élément divin, le Verbe, gardent chacun leur entité et leur intégrité malgré leur intime union. Dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, l'évêque d'Alexandrie le répétera avec insistance : le Christ

... est indivisible après l'incarnation, sauf dans la mesure nécessaire pour reconnaître que le Verbe venant du Père et le temple né de la Vierge ne demeurent pas identiques en nature — car le corps n'est pas consubstantiel au Verbe né de Dieu —, mais sont un par la rencontre et le concours inconcevables [1].

Nous ne concevons pas comme ἕτερόν τι le Verbe né de Dieu et la chair dans laquelle il a habité [2].

En tant que Dieu Verbe il est considéré comme autre par rapport à la chair; mais en tant que chair, il est considéré comme autre que le Verbe; en tant qu'il est Verbe né du Dieu Père et devenu homme, il n'est plus question qu'il soit autre et autre, grâce à l'union et à la rencontre ineffables [3].

Les divines Écritures nous apprennent à croire en celui qui a été crucifié, est mort et est ressuscité des morts comme n'étant pas autre par rapport au Dieu Verbe (qui habite) en elle (la chair), non pas, veux-je dire, pour ce qui est de l'identité de substance, — car le corps est corps et non Verbe, bien que corps du Verbe —, mais pour ce qui est de la question de la véritable filiation [4].

Le Verbe et sa chair restent donc différents quant à leur nature ou quant à leur essence ; il n'y a ni métamorphose ni confusion : l'union se fait « sans confusion » (ἀσυγχύτως) comme le dit Cyrille vers la fin du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* où, montrant à propos de *Jo.*, XVII, 22-23 comment le Christ a pu parler de son union au Père comme d'une grâce reçue, il explique que la chair du Christ a dû recevoir cette grâce du Père par l'Esprit,

... car le mode de l'union à Dieu ne comporte pas d'autre voie, même s'il s'agit du Christ, en tant qu'il a paru et a été appelé homme ; c'est évidemment par l'union à l'Esprit, selon le mode ineffable de la rencontre, que la chair est sanctifiée, s'élevant ainsi à l'union sans confusion avec le Dieu Verbe, et par lui avec le Père, σχετικῶς bien sûr et non φυσικῶς [5].

Mais si le Verbe et sa chair ne sont pas confondus, il ne peut plus

1. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 577 B. Cf., 581 A (I, 532, 22-25) : le Verbe n'est pas transformé en la chair, « car l'un et l'autre demeure ce qu'il est par nature et le Christ est εἷς ἐξ ἀμφοῖν »; cf. *P. G.*, 74, 564 AB (III, 2, 2 sq).

2. *P. G.*, 73, 629 BC (I, 577, 11-12).

3. *P. G.*, 73, 1009 C (II, 200, 22-26). Cf. *ibid.*, 249 C (I, 224, 15 sq) : le Christ ne permet pas de dire « un autre Fils le temple pris de la Vierge par nécessité et un autre le Verbe né du Père, excepté dans la mesure où le comporte la distinction (διορισμός) convenant à chacun selon sa nature, car de même qu'il est Verbe né de Dieu, ainsi aussi est-il homme né d'une femme ».

4. *P. G.*, 74, 181 A (II, 402, 16-22). Cf. *P. G.*, 74, 157 A (II, 381, 25-29) : il faut considérer « ὡς ἕν τι et le Verbe engendré du Dieu Père et le temple pris de la sainte Vierge, non qu'ils soient de même essence, mais parce qu'après l'union ineffable l'idée de division est impie ». Voir encore le texte du *Dial. I*, 693 B que nous citons plus bas.

5. *P. G.*, 74, 564 AB (III, 2, 12 sq).

être question de les séparer réellement après l'Incarnation. Nous trouvons sous la plume de Cyrille dans la *Lettre pascale* une précision qu'il a sans doute empruntée à Didyme : après l'union il n'y a de distinction possible que « par la pensée » [1]. Dans la réalité, dira ailleurs Cyrille, il n'y a pas de coupure (τομή) [2], de différence (διαφορά) [3] et l'on ne saurait plus poser l'un et l'autre élément « à part » [4].

En ce qui concerne le « comment » de l'union, la *Lettre pascale pour* 420 révèle déjà un souci de se le représenter d'une manière un peu précise : les deux éléments se rejoignent dans une unité « sans intervalle » (ἀδιάστατος), « sans séparation » (ἀδιόριστος). Cyrille dira encore dans le *Commentaire sur Malachie* que le Verbe et son temple, c'est-à-dire l'homme parfait, sont unis ἀμέσως : « immédiatement » [5], et dans le *Dialogue I* il emploiera le terme ἀδιασπάστως : « sans déchirure, sans coupure » :

Étant la beauté pure et la forme et la figure du Dieu Père, le Dieu Verbe (né) de lui et en lui s'est abaissé à la kénose, non sous l'empire d'une contrainte quelconque, mais par la bienveillance du Père et conformément à sa volonté, et il devint homme, gardant absolument intacte et immuable en lui la dignité de sa nature propre et prenant l'humain par économie, conçu comme un seul Fils (composé) de deux [éléments] (εἷς ἐξ ἀμφοῖν νοούμενος Υἱός), la nature divine et la (nature) humaine concourant et se trouvant accordées en un (συνδεδραμηκότων καὶ συνενεχθέντων εἰς ἕν) d'une manière indicible et ineffable, et se trouvant composées en une unité (εἰς ἑνότητα συντεθειμένων) d'une façon impossible à concevoir. Et certes nous ne disons pas que le Verbe de Dieu s'est changé en la nature de la chair terrestre ou en la chair du Verbe lui-même : ce serait là selon moi un symptôme de la dernière démence. Mais l'un et l'autre [élément] demeurant comme dans sa limite et son caractère propre (ὥσπερ ἐν ἰδίῳ μένοντος ὅρῳ τε καὶ λόγῳ), leur concours parfait et sans intermédiaire dans l'unité (τὴν

1. Cf. DIDYME, *Adv. Eunom.*, *IV*, *P. G.*, 29, 704 C : οὐ δύο λέγομεν, Θεὸν ἰδίᾳ καὶ ἄνθρωπον ἰδίᾳ (εἷς γὰρ ἦν), ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ἑκάστου φύσιν λογιζόμενοι.

2. *Hom. Pasch. XI*, *P. G.*, 77, 664 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 85 A (II, 311, 18 sq) : « il est un seul Fils et Christ, n'ayant pas de coupure après l'incarnation, mais étant Dieu et étant considéré comme tel même avec la chair ».

3. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 1009 C (II, 201, 9).

4. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 593 B : de même que la pierre de l'autel (*Exod.*, XX, 24-25), le Christ n'est ni divisé ni souillé : « non partagé entre Dieu et le monde, même devenu chair, mais étant tout entier saint, non séparé en Dieu à part (ἰδίᾳ) et en homme à part (ἰδικῶς) après l'union ineffable ou le concours à la chair, mais le même demeurant un seul Dieu et homme. Car il n'est en aucune façon divisé, comme écrit le sage Paul ». *Hom. Pasch. XI*, *P. G.*, 77, 664 B : « Nous n'adorons pas (le Christ) comme Dieu en (le) divisant en deux et en considérant à part (ἰδίᾳ) l'homme et à part (ἰδιαζόντως) le Verbe resplendissant [engendré] de la substance du Dieu Père ; mais n'acceptant absolument aucune coupure (τομή) ou division (μερισμός) sous le rapport de la filiation après la rencontre avec la chair, reconnaissant un seul Fils », nous l'honorons à la fois comme Monogène et Premier-né. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 776 C (I, 713, 7-10) : un seul Fils, « le temple pris d'une femme n'étant pas placé à part (ἐν μέρει), car le corps lui est propre et après l'incarnation la division sous le rapport de la filiation ne va pas sans impiété ». *P. G.*, 74, 181 A (II, 402, 13-16) : « Quand donc on a séparé et, posant à part la chair et celui qui habite en elle corporellement, on a osé dire deux fils, qu'on sache que c'est ne croire qu'à la chair ».

5. *In Mal.*, *P. G.*, 72, 332 A.

εἰς ἄκρον τε καὶ ἀδιασπάστως ἔχουσαν εἰς ἑνότητα συνδρομήν) est révélé par le nom de l'alliance (σύμβασις) dont il s'agit ici [1].

Le Verbe et son humanité sont donc unis sans confusion, mais aussi sans solution de continuité, sans élément intermédiaire qui les relie [2]. Cette idée d'un contact direct entre les deux composants constitue sans doute une représentation encore très matérielle et peu philosophique de l'union. Elle révèle néanmoins une foi très ferme en l'unité intime du Christ, et cela d'un point de vue assez différent de celui d'Athanase qui parlait simplement de la présence du Verbe dans le corps ou de l'appropriation du corps par le Verbe. Ce souci de préciser le rapport ontologique est vraiment quelque chose de neuf. Mais Cyrille estime qu'il est vain de pousser l'analyse au delà des quelques indications que nous venons de relever. Ainsi, après avoir dans sa *Lettre pascale pour* 420 défini l'union comme étant « sans intervalle », « sans séparation » et comme ne permettant plus que des distinctions « par la pensée », il poursuit aussitôt :

Par conséquent, comme l'a dit aussi dans ses écrits notre père et évêque Athanase, digne de tout éloge, règle inflexible de la foi orthodoxe, il y a eu concours dans le même de deux réalités dissemblables par leur nature, la divinité et l'humanité (δύο πραγμάτων ἀνομοίων κατὰ τὴν φύσιν ἐν ταὐτῷ γέγονε σύνοδος, θεότητος δηλονότι καὶ ἀνθρωπότητος). Le Christ est un [composé] de deux. Et encore le mode du mélange (ὁ τῆς ἀνακράσεως τρόπος) est-il ineffable et incompréhensible absolument ; par la foi cependant la profondeur du mystère est acceptée. Car ce qui surpasse notre intelligence et notre compréhension, on ne l'honore nullement par une curiosité indiscrète, mais seulement par la foi [3].

L'allusion à Athanase n'est sans doute pas une citation littérale : il paraît bien improbable que ce dernier ait jamais employé textuellement l'expression δύο πράγματα ἀνόμοια. Cyrille veut dire, semble-t-il, qu'Athanase distinguait nettement dans le Christ humanité et divinité, et affirmait en même temps fortement l'unité du Verbe incarné. L'idée d'un « mélange » pour désigner l'union des deux éléments dans le Christ n'est pas familière à Cyrille ; elle se comprend cependant au sens où, comme nous l'avons signalé plus haut, notre Docteur considère les deux conditions du Verbe incarné comme « mêlées » en lui puisqu'il

1. *Dial. I, P. G.*, 75, 693 AB. Les derniers mots sont une allusion au thème développé par Cyrille dans le contexte : le Christ est médiateur en tant qu'il réconcilie Dieu et les hommes, en tant qu'il rétablit entre eux l'alliance rompue par le péché : « ainsi », a-t-il dit plus haut, « s'allièrent (συνέβη)... Dieu et l'humanité » (692 B). Σύμβασις n'est donc pas un terme désignant l'union des natures dans le Christ comme l'a compris Ed. WEIGL (*op. cit.*, p. 139) ; le mot désigne simplement ici l'union morale entre les hommes et Dieu.

2. Les expressions de Cyrille sont à rapprocher de ce texte de THÉOPHILE D'ALEXANDRIE : μὴ διαιροῦντες εἰς δύο πρόσωπα τὴν θείαν καὶ ἀδιάσπαστον καὶ πρός γε τούτῳ ἀσύγχυτον ἕνωσιν (*In Mysticam Coenam, P. G.*, 77, 1029 B.)

Comparer en revanche la conception de GRÉGOIRE DE NYSSE : « Voilà le nouveau mélange : Dieu et homme, un de deux et deux par un (εἷς ἐξ ἀμφοῖν καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα). A cause de cela, Dieu a été mêlé à une chair par l'intermédiaire d'une âme et les choses séparées ont été reliées grâce à l'appropriation des deux par le Médiateur. » (*Orat.*, I, § 23 ; *P. G.*, 35, 432 C.

3. *P. G.*, 77, 572 A.

en est le sujet unique [1]. Quant à la règle de discrétion qu'il formule ici, Cyrille s'y tient fidèlement. Il ne parle guère de l'union sans la qualifier d' « incompréhensible » (ἀπερινόητος , ὑπὲρ νοῦν), ou d' « ineffable » (ἄρρητος , ἀπόρρητος , ἄφραστος), et il passe immédiatement à la conséquence de l'union : la communication des idiomes qui l'intéresse avant tout. C'est ce qu'il fait notamment dans la suite de sa *Lettre pascale pour* 420.

Seul le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, où Cyrille réitère ses condamnations du dualisme et ses affirmations de l'unité du Christ, ajoute au passage deux éléments nouveaux : une précision sur le résultat de l'union et un essai d'explication de son « comment ».

Sur le résultat de l'union, nous n'avons rencontré jusqu'à présent que des expressions vagues : le Verbe et la chair (ou le corps, le temple, l'humanité, la nature humaine) se joignent εἰς ἕν , εἰς ἑνότητα , ἐν ταὐτῷ , etc. Cependant l'expression plus précise que Cyrille emploiera après Éphèse : ἓν πρόσωπον, est déjà annoncée dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, où notre Docteur affirme à deux reprises que le Christ n'est pas divisé en deux πρόσωπα. Quand le Sauveur dit : « Le Fils de l'homme est descendu du ciel » (*Jo.*, III, 13), bien que comme homme il soit de la terre, c'est qu'il « refuse d'être divisé après l'incarnation en deux πρόσωπα » [2]. Et plus loin, à propos de *Jo.*, VI, 70, Cyrille dit encore :

Il est donc indivisible après l'union et n'est pas séparé en deux πρόσωπα, bien que nous concevions comme ἕτερόν τι le Verbe né de Dieu et la chair dans laquelle il a habité [3].

L'expression directe : ἓν πρόσωπον n'est cependant pas encore employée par l'évêque d'Alexandrie.

Se départissant de sa règle de discrétion, celui-ci s'est aussi risqué une fois avant la controverse nestorienne à un essai d'explication sur la manière dont se réalise l'union dans le Christ. Voici ce que nous lisons dans le dernier texte christologique un peu développé du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, après une ultime attaque, assez violente, contre ceux qui « déchirent » le Christ « en homme ἰδικῶς et en Dieu Verbe ἰδικῶς » :

Si nous nous plaçons au point de vue de la nature, quand nous pensons quelque chose au sujet du Christ, reconnaissons que la chair est autre que

1. Voir ci-dessus, 3e partie, chap. I, § II, p. 167 sq. Quant à l'expression ὁ τῆς ἀνακράσεως τρόπος, cf. *Hom. Pasch. XVI*, 765 C : « Il n'est pas sans risque de se mêler curieusement (πολυπραγμονεῖν) de savoir τίς μὲν ὁ τρόπος τῆς οἰκονομίας ἤτοι τῆς ἑνώσεως τοῦ Λόγου πρὸς τὸ ἀπὸ γῆς σαρκίον »; *In Is.*, *P. G.*, 72, 181 C: «Bien qu'il parût homme comme nous par économie, cependant toute la plénitude de la divinité habitait en lui, je veux dire : selon le ἑνώσεως τρόπος » ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 564 B (III, 2, 15) : κατὰ τὸν ἄρρητον τῆς συνόδου τρόπον.

2. *P. G.*, 73, 249 C (I, 224, 15-16).

3. *Ibid.*, 629 C (I, 577, 9-12).

le Dieu Verbe (né) du Père et (qui est) dans le Père. Mais si nous examinons la signification de la rencontre avec lui et si nous sondons, autant qu'il est possible, ce mystère extraordinaire et qui dépasse l'intelligence, nous considérons le Verbe comme ἕν τι avec sa chair propre, non changé en chair : car nous ne disons pas cela ; la nature du Verbe est en effet absolument immuable, invariable et inapte à tout changement ; mais parce que, selon notre sainte Écriture divinement inspirée, considéré (comme composé) du temple divin ayant la définition (ὅρος) complète de l'humanité et du Verbe vivant, Jésus est en définitive un seul Christ et Fils. Qu'on songe que cela même est vrai en nous aussi et qu'il en est ainsi naturellement. Nous sommes en effet composés en un seul homme (fait) d'âme et de corps, autre étant le corps et autre l'âme (qui est) dans le corps, chacun selon son caractère (κατά γε τὸν ἐφ' ἑκατέρῳ λόγον), concourant cependant à la manifestation d'un seul être vivant et ne souffrant absolument pas la séparation après leur union (συμπλοκή) mutuelle [1].

Il n'y a rien de surprenant dans le fait que nous trouvions l'union du Verbe et de sa chair comparée par Cyrille à l'union du corps et de l'âme. Cette comparaison se comprend en effet parfaitement dans une christologie de type Verbe-chair. On sait l'usage qu'en faisaient notamment les Apollinaristes. Athanase en revanche n'y recourait pas [2] : ce n'est donc pas à lui que Cyrille a pu l'emprunter. On ne saurait naturellement en conclure qu'il la tient des Apollinaristes. Cependant l'hypothèse d'une influence apollinariste n'est peut-être pas à écarter. Cet essai d'explication de la relation du Verbe et de l'élément assumé s'inspire en tout cas de la christologie Verbe-chair la plus pure et le passage entier est un exposé tout à fait typique de cette christologie.

II. Le Verbe, unique sujet d'attribution.

Ces précisions sur l'unité du Verbe incarné révèlent que la christologie de Cyrille tend à sortir de la stricte perspective athanasienne, mais qu'elle ne s'éloigne pas autant qu'on pourrait le croire du schéma Verbe-chair. Et c'est aux formules d'Athanase que revient notre Docteur quand il veut, à partir de l'unité du Christ ainsi affirmée, justifier l'appropriation par le Verbe des faiblesses humaines ou, inversement, l'attribution à l'humanité du Christ des propriétés de la divinité : c'est toujours en vue de cette justification, nous l'avons dit, que Cyrille insiste sur l'unité du Verbe incarné.

C'était là aussi que voulait en venir Athanase quand il répétait avec insistance que le Verbe était dans le corps et que le corps était bien le sien : justifier l'appropriation des ἀνθρώπινα par le Verbe, en vertu de

1. *P. G.*, 74, 737 C (III, 155, 5-24). Cf. *ibid.*, 344 B (II, 543, 25-27) : le corps n'est pas étranger au Verbe, de même que notre corps n'est pas étranger à notre âme.

2. Il ne fait allusion à l'union de l'âme et du corps qu'une seule fois et pour nier l'analogie avec l'union du Verbe et de la chair : *De Incarnat.*, § 17, *P.G.*, 25, 125 B. Voir M. Richard, *art. cit.*, p. 47.

ce principe que « le corps étant ἴδιον du Verbe, les faiblesses ἴδιαι de ce corps doivent être dites ἴδιαι du Verbe » [1].

Que le Verbe ait fait siennes les faiblesses humaines (τὰ ἀνθρώπινα, τὰ πάθη σαρκός, τὰ ἴδια ou τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπότητος), Cyrille l'affirme très fortement : il a « assumé » (ἀναλαμβάνειν) tout ce qui est nôtre [2] et se l'est « approprié », (ἰδιοποιεῖσθαι [3], οἰκειοῦν [4]). Et inversement le Verbe attribue à sa propre chair ses prérogatives divines [5].

Comment Cyrille justifie-t-il cet échange ? Voici en quels termes, dans sa *Lettre Pascale pour* 420, après avoir affirmé l'unité du Christ et écarté toute curiosité indiscrète concernant « le mode du mélange », il poursuit immédiatement :

Puisque par conséquent il ne considérait pas sa chair comme étrangère, mais plutôt en faisait son temple propre, même devenu homme il est adoré par les saints anges : car « lorsque, dit-il, il introduit de nouveau dans le monde le Premier-né, il dit : — Que tous les anges de Dieu l'adorent » (*Heb.*, I, 6) [6].

Passant ensuite à l'attribution au Verbe incarné de ce titre de Premier-né, Cyrille demande à ceux qui croient qu'il y a deux Fils ou deux Christs comment ils l'expliquent :

Comment en effet est-il (le Verbe) encore Monogène, s'il est Premier-né ? Car s'il est Monogène, il ne peut être Premier-né. Mais le Christ est les deux κατὰ ταὐτόν et on ne saurait, divisant en deux le Fils un et unique, attribuer à l'un le (titre de) Premier-né, à l'autre (celui de) Monogène... En effet, reconnaissant le Christ comme un et le même, bien qu'il soit présenté tantôt comme Verbe et tantôt comme homme, (Paul) mande encore à son sujet : En lui nous avons la rédemption, la rémission des péchés. Et il est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature... (*Col.*, I, 14-18) [7].

Ainsi l'Apôtre « mêle-t-il aux dignités divines les ἀνθρωπότητος ἴδια », car il n'y a pas pour lui un premier Fils et un second (ἕτερον ἄρα καὶ ἕτερον... Υἱόν) [8].

Cyrille montre encore comment l'adoration ne s'adresse pas unique-

1. M. RICHARD, *art. cit.*, p. 21.
2. *Thes.*, *P. G.*, 75, 69 A, 269 D, 400 D, 425 B, 469 A.
3. *Thes.*, 281 C, 333 A, 384 D, 400 CD ; *Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1064 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 249 C (I, 224, 25).
4. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 480 A ; *Hom. Pasch. VII*, *P. G.*, 77, 549 D ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 69 A ; *Dial. V*, *P. G.*, 75, 964 C ; *VI*, 1017 A, 1068 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 209 C (I, 187, 23) ; *P. G.*, 74, 700 C (III, 122, 29).
5. *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 569 C : « il attribue à sa chair propre ce qui lui appartient par nature comme n'étant pas autre par rapport à elle »...
6. *Ibid.*, 572 A.
7. *Ibid.*, 572 BC. Cf. *Hom. Pasch. XI*, 664 B ; *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 B : « Le même est Dieu et homme à la fois... De même que le nom de Monogène, propre au Verbe, lui est conservé même étant uni à la chair, de même le (nom) de Premier-né ne lui appartenant pas proprement lui devient propre avec la chair ».
8. *Ibid.*, 572 D-573 A. Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 384 A (I, 347, 8 sq) ; *P. G.*, 74, 256 B (II, 466, 9 sq) : « Il (le Christ) mêle de nouveau l'humain au divin [dans ses paroles] ; il ne s'élève pas jusqu'à la gloire pure ni ne s'arrête entièrement dans les limites de l'humanité, mais il passe par les deux (ἔρχεται δι' ἀμφοῖν) d'une manière à la fois extraordinaire et mesurée, parce qu'il est en même temps Dieu et homme ». Voir encore : *ibid.*, 488 D (II, 671, 9 sq), 512 D-513 AB (II, 694-695).

ment au Verbe séparé du vêtement (πρόϐλημα) de la chair, mais à « celui qui est un, mêlé de deux », car « le Dieu Verbe a habité dans un temple propre » [1].

Le *Thesaurus* présente à l'état pur le schéma d'explication basé sur l'appropriation de la chair par le Verbe :

Le Christ est mort à cause de nous et pour nous. De même que, quand son corps meurt, il est dit subir cela lui-même bien qu'étant immortel par nature, de même, quand son corps est créé, il dit qu'il se crée lui-même bien qu'étant increé par essence. En effet, puisque la chair est la sienne et non (celle) d'un autre, il s'approprie ce qui lui arrive [2].

Et encore, à propos de la croissance du Christ en sagesse :

Si tu sais que le Verbe est devenu complètement chair et est né homme, comme le dit la divine Écriture, pourquoi ne lui accordes-tu pas de subir aussi ce qui convient à l'homme, sauf le péché ? En effet puisque la chair est soumise au progrès, qu'on dise qu'il progresse, en tant que devenu en elle et s'en étant approprié aussi les passions non coupables. La chair en effet n'était pas (celle) d'un autre, mais (celle) du Verbe lui-même. Et de même que nous disons qu'il a souffert σαρκί, bien que seule la chair ait souffert, parce que quoiqu'il n'ait pas souffert comme Dieu, le corps souffrant lui appartenait en propre, ainsi bien qu'on dise qu'il progresse, tout en n'étant susceptible d'aucun progrès comme Dieu, il est dit (progresser) à cause du progrès en lui de sa chair propre [3].

On retrouvera le même thème développé au chapitre XXIII, 384 D [4] et au chapitre XX, 333 A où Cyrille précise que le corps du Verbe, étant bien le sien, « est considéré comme (le Verbe) lui-même (ὡς αὐτὸς λελόγισται) ». Dans les *Dialogues*, l'évêque d'Alexandrie reste fidèle à cette explication :

S'il a pris l'humain et que celui-ci lui est devenu propre, rien n'empêche de concevoir et d'affirmer qu'il a porté économiquement avec l'humanité les [propriétés] de celle-ci [5].

Et c'est encore à ces formules athanasiennes que Cyrille a recours dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* : c'est parce que le corps était propre au Verbe que celui-ci est dit avoir subi la mort et avoir été sanctifié [6], et c'est pour la même raison que le corps du Christ devient vivifiant dans l'Eucharistie : le Verbe est vie, mais

... son saint corps n'est pas moins vivifiant, étant associé d'une certaine manière et uni ineffablement au Verbe qui vivifie tout ; c'est pourquoi il est considéré comme le sien et est conçu un (εἷς) avec lui [7].

1. *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 573 B.
2. *Thes.*, *P. G.*, 75, 281 C : cf. Athanase, *C. Arian. II*, § 66, *P. G.*, 26, 285 C-288 A. Voir encore *Hom. Pasch. V*, *P. G.*, 77, 496 D : « Le Verbe s'approprie la souffrance car le corps était le sien et non celui d'un autre ».
3. *Thes.*, *P. G.*, 75, 429 A ; cf. Athanase, *C. Arian. III*, § 53, *P. G.*, 26, 433 C-436 A.
4. Cf. Athanase, *C. Arian. III*, § 38, 405 B.
5. *Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1064 A.
6. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 549 ABC (II, 726).
7. *Ibid.*, *P. G.*, 73, 577 B (I, 529, 26-29) ; cf. 604 CD (I, 553) ; *P. G.*, 74, 344 AB (II, 543), 528 B (II, 707).

Cyrille, on le voit, conclut sans peine de « l'appropriation » par le Verbe de la chair à l'appropriation par lui des faiblesses de la chair, ou du « mélange » de la condition divine et de la condition humaine dans le Christ au « mélange » des propriétés divines et des faiblesses humaines.

Tout en affirmant ainsi l'appropriation des faiblesses de la chair ou de l'humanité, Cyrille maintient vigoureusement, comme Athanase, l'immutabilité essentielle du Verbe :

Puisqu'il a pris un corps mortel et corruptible, sujet à ces passions, il s'approprie nécessairement avec la chair les passions de celle-ci, et celle-ci y étant sujette, il est dit les subir lui-même. C'est ainsi en effet que nous dirons qu'il a été crucifié et qu'il est mort, la chair subissant cela, non pas le Verbe proprement et en lui-même, car il est impassible et immortel [1].

Nous reconnaissons que (le Monogène) est le même, et avant le concours à la chair et quand il est devenu chair, bien que quelques-unes des choses les plus viles et les plus basses soient dites de lui à cause de l'humain [2].

Les divines Écritures nous apprennent à croire à celui qui a été crucifié, est mort et est ressuscité des morts comme n'étant pas autre par rapport au Dieu Verbe (qui est) en elle [la chair]... Mais si nous paraissons à quelqu'un ne pas parler correctement, qu'il vienne et montre que le Verbe né de Dieu est mort en tant que Dieu, ce qui est impossible et, bien plus, impie rien qu'à penser [3].

On voit par là que dans la pensée de Cyrille les faiblesses humaines ne sont pas « propres » au Verbe de la même façon que ses attributs divins, de même que la chair ou l'humanité ne lui sont pas « propres » au même titre que sa nature divine. Comme Athanase, Cyrille emploie le mot ἴδιος dans une double acception : au sens de ἴδιος φύσει pour indiquer une appartenance naturelle, ou, en un sens affaibli, comme équivalent de αὐτοῦ, pour marquer une appartenance par acquisition ou par appropriation. Lui-même du reste il marque la distinction :

Le Christ est donc en définitive un (composé) de deux, indivisible quant à la filiation et quant à la gloire divines, puisque, *d'une certaine manière*, il attribue en propre au temple né de la Vierge ce qui convient au seul Verbe nu, et qu'en revanche il s'approprie lui-même ce qui ne convient qu'à la chair [4]...

Et plus précisément encore :

Pour autant qu'il s'agit de l'enfantement et de la génération véritables par le Dieu Père, l'humain n'est pas propre au Fils ; mais il lui est cependant propre, en tant qu'il est apparu homme [5].

C'est donc en un certain sens seulement que le Verbe s'approprie les ἀνθρώπινα, car sa nature demeure immuable. Pour indiquer ce carac-

1. *Thes.*, *P. G.*, 75, 396 CD ; cf. ATHANASE, *C. Arian. III*, § 56, 440 BC.
2. *Dial. V*, *P. G.*, 75, 940 B.
3. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 181 A (II, 402, 16-25).
4. *Ibid.*, *P. G.*, 73, 249 C (I, 224, 21-25).
5. *Ibid.*, *P. G.*, 74, 513 D-516 A (II, 696, 9-11).

tère limité de l'appropriation, Athanase proposait dans le *Contra Arianos III* de joindre à toute attribution au Verbe d'une faiblesse corporelle le mot σαρκί [1]. Si par la suite dans son argumentation il ne s'en tient pas toujours strictement à cette règle, « il ne lui attribue (au Verbe) jamais aucune action ou faiblesse humaine sans ajouter un correctif tel que σαρκικῶς, ἀνθρωπίνως, ὡς ἄνθρωπος, διὰ τὴν σάρκα, etc. Ou encore il précise qu'il parle du Verbe « en tant qu'il est Verbe » ou « non en tant qu'il est Verbe » [2].

Cyrille lui non plus n'attribue pas de propriétés de la chair ou de l'humanité au Verbe sans correctifs analogues. Il n'emploie pas σαρκικῶς, mais on trouve σαρκί [3], διὰ τὴν σάρκα [4], κατὰ τὴν σάρκα [5], ἀνθρωπίνως [6], ἀνθρωπινώτερον [7], διὰ τὸ ἀνθρώπινον [8], κατὰ τὸ ἀνθρώπινον [9], « en tant que Verbe » [10], « en tant que devenu homme » [11], « comme Dieu, comme homme » [12], διὰ τὴν ἀνθρωπότητα [13], etc.

Mais pour justifier l'attribution au Verbe des faiblesses de la chair, Cyrille recourt aussi couramment à l'idée d'*économie*, idée absente au contraire du *Contra Arianos III* de saint Athanase [14]. Le Christ adopte ou paraît adopter telle passion humaine οἰκονομικῶς, δι' οἰκονομίαν, οἰκονομῶν [15]. Ces expressions sont d'ailleurs susceptibles d'acceptions fort diverses. L'adverbe οἰκονομικῶς caractérise parfois

1. *C. Arian. III*, § 34.
2. M. Richard, *art. cit.*, p. 23.
3. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 60 D : παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί. *Thes.*, *P. G.*, 75, 429 A ; *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 877 D.
4. *Thes.*, *P. G.*, 75, 388 C ; *Dial. V*, 937 C.
5. *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 912 C ; *VI*, 1008 C, 1033 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 549 A (II, 725, 24-29) : « Est-ce que nous ne penserons pas que mourir est absolument étranger au Verbe qui vivifie tout ? Tu diras qu'il a subi cela selon la chair, car le corps est susceptible de mort ; c'est pourquoi il est dit être mort, car son propre corps est mort ».
6. *Thes.*, *P. G.*, 120 B, 377 A ; *Dial. VI*, 1033 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 497 B (II, 679, 13), 505 C (II, 687, 5).
7. *Thes.*, *P. G.*, 75, 377 A, 400 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 373 C (II, 569, 28), 472 A (II, 654, 30-31).
8. *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 888 C, 940 B, etc.
9. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 100 A, 129 C ; *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 1028 D, 1048 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 300 D (II, 506, 13).
10. *Thes.*, *P. G.*, 75, 369 C, 373 A.
11. *Ibid.*, 384 C, 389 C ; *Dial. V*, 961 A, etc.
12. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 348 B, 365 B, 377 D ; *In Zach.*, *P. G.*, 72, 252 A ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 117 CD, 377 AB ; *Dial. VI*, 1064 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 845 D-848 A (II, 50-51) ; *P. G.*, 74, 508 B (II, 689, 6 sq), etc.
13. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 552 A (II, 727, 24).
14. Il est intéressant de relever la présence courante chez Cyrille de cette notion d'économie particulièrement familière à saint Basile (c'est son argument principal contre les Ariens : voir K. Holl, *Amphilochius*..., p. 156) et aussi à Didyme (voir G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 115 ; cf. *Adv. Eunom. IV*, *P. G.*, 29, 697 B, 701 AB, etc. ; *De Trinit.*, III, *P. G.*, 39, 817 B, 93 D, etc.) ; tous deux entendent volontiers le mot au sens absolu d'Incarnation. Notons que si le mot ne se rencontre pas dans le *Contra Arianos III* de saint Athanase, ce n'est pas que celui-ci l'ignore : il l'emploie en effet en d'autres endroits du même ouvrage pour désigner directement l'Incarnation (*C. Arian. I*, *P. G.*, 26, 125 C, 133 C, 145 B ; *II*, 165 A, 169 A, 305 B), ou au sens d'activité intentionnelle du Verbe (*II*, 241 C, 256 A), d'économie du salut (*II*, 305 C).
15. Ou encore cette passion est dite « économique » : οἰκονομικὴ ἀσθένεια (*Thes.*, *P. G.*, 75, 416 A), οἰκονομικὴ ταπείνωσις (*Dial. III*, 828 B), οἰκονομικὴ κένωσις (*Hom. Pasch. XIV*, *P. G.*, 77, 725 C).

simplement une activité intentionnelle quelconque : ainsi Cyrille nous dit que Jean-Baptiste, quand il envoya ses disciples interroger le Christ sur sa messianité, feignait « économiquement » l'ignorance [1]. En d'autres cas, ce terme a une portée très différente : il désigne l'intention rédemptrice de Dieu [2] et souvent même implique allusion directe à l'Incarnation, par exemple lorsque Cyrille affirme que le Sauveur « dit que le Père est plus grand que lui économiquement ou, si l'on veut, en tant que devenu homme » [3]. En quelques endroits, Cyrille emploie le mot simultanément avec l'un des correctifs cités plus haut : « économiquement comme homme » [4], « économiquement en tant que devenu homme » [5], « économiquement à cause de l'Incarnation » [6].

Le mot οἰκονομία a des sens encore plus divers : il désigne tantôt une intention quelconque [7], tantôt la dispensation des biens spirituels par Dieu [8] ou encore ce que nous appelons l'économie du salut [9] ; souvent enfin l' « Économie », c'est l'Incarnation elle-même : en ce sens le mot est employé seul [10] ou avec diverses déterminations : ἡ καθ' ἡμᾶς οἰκονομία [11], ἡ μετὰ σαρκὸς οἰκονομία [12], ἡ ἔνσαρκος οἰκονομία [13], etc. Comme nous l'avons signalé plus haut à propos de l'ignorance du Christ, cet usage du mot οἰκονομία n'apporte de lui-même aucune précision sur le comment de l'Incarnation [14]. Le verbe οἰκονομεῖν enfin caractérise simplement certaines actions accomplies par le Sauveur dans un but particulier, comme le fait de poser des questions alors qu'il en connaissait la réponse [15].

Cette terminologie a donc tantôt la portée d'une explication seulement extrinsèque des infirmités humaines du Christ, l'οἰκονομία consistant alors dans une intention ou une disposition particulières voulues par lui (pratiquement Cyrille donne un double motif extrinsèque de l'appropriation des ἀνθρώπινα : le Verbe incarné les assume pour paraître vraiment homme et pour les guérir) [16], tantôt la valeur d'une

1. *Thes.*, *P. G.*, 75, 169 A, 172 A. Voir d'autres emplois analogues du mot : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 501 C, 589 B ; *De Ador.*, *P. G.*, 68, 616 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 213 A (I, 190, 3), 252 D (I, 226, 20), etc.

2. Cf. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 620 B, 661 B, 757 A ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 180 A, 377 A, 436 B ; *Hom. Pasch. XI*, *P. G.*, 77, 664 D ; *XVI*, 768 A.

3. *Thes.*, *P. G.*, 75, 149 D ; cf. 144 B ; *Dial. VI*, 1033 BC, 1064 A, etc.

4. *Thes.*, 117 CD, 120 B.

5. *Thes.*, *P. G.*, 75, 120 A.

6. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 429 C.

7. *Thes.*, *P. G.*, 75, 173 B, 181 A, 372 A, 376 B ; *Dial. VI*, 1061 A ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 476 C (I, 435, 15).

8. *Thes.*, 217 B.

9. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 221 A, 388 B ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 60 B, 401 A ; *Hom. Pasch. V*, *P. G.*, 77, 496 B, 497 A ; *XV*, 741 B ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 1189 B ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 68 C, 397 A ; *Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1048 B.

10. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 88 B, 129 B, 308 D ; *Hom. Pasch. VIII*, *P. G.*, 77, 569 C ; *XV*, 744 D ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 120 C, 369 B, etc. ; *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 924 C ; *V*, 940 B, 977 A, etc.

11. *Thes.*, *P. G.*, 75, 269 D, 280 A, etc.

12. *Ibid.*, 393 B, 424 D ; *Dial. IV*, 924 B ; *VI*, 1033 BC, etc.

13. *Thes.*, 293 A, 333 B.

14. Voir ci-dessus, IIe partie, ch. I, § II.

15. Cf. *Thes.*, *P. G.*, 75, 376 BC, 377 AD, etc.

16. Voir notamment *In Jo.*, *P. G.*, 74, 88 D (II, 316, 6 sq) et *P. G.*, 73, 293 C (I, 266, 17 sq).

justification plus intrinsèque par allusion au mystère de l'Incarnation elle-même (le Verbe s'approprie les faiblesses de la chair parce que en vertu de l'Économie la chair est la sienne et ne fait qu'un avec lui). De toute façon, l'appropriation reste « économique » [1], c'est-à-dire, dans la pensée de Cyrille, réelle mais se distinguant nettement d'une appartenance naturelle : le Verbe est vraiment à ses yeux l'unique sujet d'attribution dans le Christ, et demeure pourtant impassible. Cette « appropriation économique » est plus qu'une simple « appropriation par disposition volontaire », de caractère purement nominal ou symbolique, mais elle n'est pas une « appropriation naturelle » à proprement parler. Cyrille pour le moment ne pousse pas plus loin l'analyse de l'appropriation, mais on comprend déjà par là que plus tard il sera violemment scandalisé par la conception nestorienne de la communication des idiomes [2].

Dans la christologie d'Athanase, si le Verbe s'approprie les faiblesses de la chair, celle-ci en revanche participe aux œuvres divines du Christ [3]. Cyrille reprend cette idée à son compte dans le *Thesaurus* et affirme que le Verbe incarné faisait ses miracles διὰ τῆς σαρκός, « mais ils n'étaient pas les œuvres de la chair » [4] ; avec son prédécesseur, il voit dans le corps du Christ « l'instrument (ὄργανον) de la divinité présente en lui » [5], et dans la chair la « coopératrice » (συνεργάτης) des miracles du Christ [6].

De tout cela, il ressort avec évidence qu'aux yeux de Cyrille il n'y a dans le Verbe incarné qu'un seul sujet d'attribution auquel il faut

1. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 476 C : le Verbe a pris les ἀνθρώπινα οἰκονομικῶς ; cf. *Hom. Pasch. XVII*, *P. G.*, 77, 780 D-781 A.

2. Rappelons ici un passage fort intéressant d'une lettre de Nestorius à Alexandre de Hiérapolis : « Je pense qu'il y a deux sortes d'appropriation (οἰκειώσεως). La première par une participation naturelle aux passions, telle qu'entre l'âme et le corps ; l'autre qui se produit selon une disposition affectueuse, impassiblement, envers quelque chose, en raison de quelque attachement : tel celui que les rois ont à l'égard de leurs propres images. Si donc nous disons que le Verbe a souffert en vertu d'une appropriation (οἰκείωσις) telle que celle entre l'âme et le corps, la compassion deviendra par cette conjonction passion du Verbe en même temps que de la chair. En effet, l'âme et le corps souffrent l'un par l'autre et l'un avec l'autre. En effet, pas plus que l'âme sans le corps ne souffre des douleurs du corps, pas plus le corps ne souffre sans âme, car il y a compassion naturelle de l'un et l'autre par l'un et l'autre. C'est pourquoi la chair elle-même dépérit par appropriation de l'angoisse de l'âme et l'âme souffre des douleurs du corps avec celui-ci. Mais si nous rapportons au Dieu Verbe l'humiliation de la chair sur la croix à la manière de l'image du roi, nous pouvons dire que l'humiliation de la chair est de la divinité par une disposition volontaire, et ceci est vrai et anéantit tout le bavardage hérétique qui mêle ce qui ne doit pas être mêlé. Ceux-ci veulent en effet, comme je l'ai dit, attribuer à Dieu les passions du temple par une appropriation (οἰκείωσις) naturelle, et non pas qu'il ait fait siennes ces passions par une disposition volontaire à l'égard de son propre temple, par l'attribution de toutes les propriétés naturelles de la chair au Dieu Verbe, afin qu'ensuite ils ne puissent plus séparer les propriétés naturelles de la chair et de la divinité » (Dans Sévère d'Antioche, *Contra Grammaticum*, II, 37 ; trad. J. Lebon, t. I : *Corp. script. christ. orient.*, *Script. Syri*, 4e série, t. IV, Louvain, 1938, p. 227).

3. Cf. M. Richard, *art. cit.*, p. 23-24.

4. *Thes.*, *P. G.*, 75, 388 C. Cf. *In Is.*, *P. G.*, 70, 181 C.

5. *Thes.*, 429 C : emprunt à Athanase, *C. Arian. III*, § 53, *P. G.*, 26, 436 A. Dans *In Jo.*, Cyrille insiste notamment sur la puissance vivifiante du corps ou de la chair du Christ dans l'Eucharistie : *P. G.*, 73, 577 B (I, 529-530), 581 BC (I, 533), 601 CD (I, 551-552).

6. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 577 C (I, 530, 10). Cf. *In Is.*, *P. G.*, 70, 181 C.

rapporter aussi bien les actions divines que les actions humaines, car « celui qui a dit et souffert humblement ces choses (humaines). a dit aussi et fait sublimement ces autres (les miracles) comme Dieu »[1]. Puisque dans le système de saint Cyrille le Verbe, en tant qu'uni à la chair, est homme *in recto*, c'est à lui, en tant qu'uni à la chair naturellement, qu'il faut attribuer les propriétés et les faiblesses de l'humanité [2]. Ce réalisme découle directement de la conception de l'Incarnation qui est celle du docteur alexandrin.

1. *Thes.*, *P. G.*, 75, 393 A ; cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 964 D (II, 158, 4 sq). Comparer ATHANASE, *C. Arian. III*, § 35, *P. G.*, 26, 397 B.

2. Rappelons la phrase si significative à ce sujet du *Dialogue I* : « Il faut par conséquent lui attribuer [au Verbe] en tant que Dieu ce qui est de Dieu et [au même] en tant que devenu semblable à nous ce qui est ressemblance avec nous, c'est-à-dire les (faiblesses) humaines » : *P. G.*, 75, 681 C.

CHAPITRE III

LE BUT DE L'INCARNATION

I. La médiation du Verbe incarné.

A la base de la sotériologie de saint Cyrille comme à la base de son argumentation christologique, il y a la contemplation du Verbe divin passant de la condition divine pure à la condition d'homme en prenant la chair, et gardant l'immutabilité de sa θεότης dans la réalité de son ἀνθρωπότης. C'est volontairement que le Verbe a ainsi mis sa divinité en condition d'humanité. L'Incarnation pour Cyrille n'a d'autre but que le salut du genre humain, et c'est pourquoi elle était « nécessaire » [1], car le fossé creusé entre les hommes et Dieu par le péché ne pouvait être comblé que par l'intervention d'un médiateur qui fût à la fois Dieu et homme. Possédant en même temps la condition divine et la condition humaine, le Verbe incarné est ce Médiateur entre Dieu et les hommes (μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων). C'est par là que Cyrille relie sa sotériologie à sa christologie proprement dite. Dans ses commentaires sur l'Ancien Testament (*De Adoratione* et *Glaphyres* surtout), ce thème du Christ Médiateur est l'un de ses leit-motive et si notre Docteur y insiste sur la perfection de la divinité du Verbe ou sur la plénitude de son « humanité », c'est pour pouvoir montrer dans le Christ Jésus le Médiateur et le Rédempteur annoncé et préfiguré dans l'Ancien Testament. Mais dans ses traités de polémique contre les Ariens, il développe aussi parfois ce thème et en tire même parti à l'occasion dans son argumentation.

Quand il décrit la médiation du Christ, l'évêque d'Alexandrie est amené à parler encore de la rencontre, du concours ou de l'union dans le Christ de la divinité et de l'humanité, mais sur un plan différent de celui où il se plaçait dans les textes que nous avons analysés au chapitre précédent. Il s'agit à présent de l'union rétablie entre Dieu et les hommes. Cependant, comme Cyrille insiste sur le fait que cette médiation du Christ est la conséquence directe de l'Incarnation, il passe facilement, quand il parle de l'union dans le Médiateur de l'humanité et de la divinité, du plan moral au plan ontologique. Par conséquent, « l'humanité » sera ici tantôt le genre humain et tantôt la condition humaine du Verbe incarné, tandis que la « divinité » désignera ou bien Dieu par opposition aux hommes, ou bien la nature divine du Verbe, par opposition à sa condition humaine.

1. *In Is.*, *P. G.*, 70, 809 CD.

1. Le Verbe incarné Médiateur en tant qu'il réconcilie les hommes avec Dieu.

« Un seul, dit saint Paul, est médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour nous » (I *Tim.*, II, 5-6). Ce rôle médiateur joué par le Verbe incarné peut être entendu, comme le suggère l'Apôtre lui-même, en un sens simplement moral : le Christ est Médiateur parce que, par son œuvre rédemptrice, il a réconcilié les hommes avec Dieu, rétabli l'amitié brisée par le péché et est ainsi apparu comme l'intermédiaire unique et indispensable entre le ciel et la terre dans l'économie du salut.

C'est certainement en ce sens que, sans allusion explicite au « Médiateur », Athanase avait déjà parlé quelquefois dans le *Contra Arianos* d'une sorte de « conjonction » réalisée entre Dieu et les hommes par le Verbe incarné [1]. Il tirait de là un argument en faveur de la divinité de celui-ci, car par nature la créature n'est pas « jointe » à Dieu ; seul un être divin pouvait réaliser la jonction :

Si (le Verbe) s'était fait homme alors qu'il n'était qu'une créature l'homme ne serait resté rien moins que ce qu'il était, sans être joint à Dieu (οὐ συναφθεὶς τῷ Θεῷ). En effet, comment une créature aurait-elle été jointe au Créateur par une créature ? Ou quelle aide les semblables peuvent-ils apporter à leurs semblables, quand eux-mêmes ont besoin de cette aide ? [2].

Et plus loin :

De même que nous n'aurions pas été libérés du péché et de la malédiction si la chair que le Verbe revêtait n'était pas humaine par nature, car nous n'avions rien de commun avec ce qui [nous] était étranger ; de même l'homme n'eût pas été divinisé si le Verbe fait chair n'était pas par nature (né) du Père, et son vrai et propre (Verbe). C'est pourquoi telle fut la conjonction (ἡ συναφή) : elle a conjoint à celui qui est de nature divine celui qui par nature est homme, et ainsi son salut et sa divinisation ont été assurés [3].

Évidemment la « conjonction » dont parle Athanase est avant tout l'union morale rétablie entre les hommes et Dieu par la Rédemption. Elle n'en est pas moins mise par lui en rapport direct avec le devenir-homme du Verbe et, dans sa pensée, elle est une preuve du caractère à la fois vraiment humain et vraiment divin de l'être du Christ.

1. Ce thème athanasien est bien mis en relief par le P. L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris, 1943, p. 85 sq.

2. *C. Arian. II*, § 67, *P. G.*, 26, 289 BC ; cf. § 69, 293 A ; § 70, 296 A. Le raisonnement qu'on vient de lire est repris dans le *Thesaurus* par Cyrille qui y ajoute une allusion explicite à la médiation du Christ : « Comment le Christ est-il médiateur entre Dieu et les hommes ? Il touche (ἅπτεται) à nous en tant que fait homme. S'il est créature et non pas Dieu, comment touchera-t-il à Dieu ? » (*Thes.*, *P. G.*, 75, 284 BC). L'idée d'Athanase se retrouve encore dans le *Dial. IV* : en s'incarnant le Verbe s'est joint au monde : κόσμῳ συναφθῇ (*P. G.*, 75, 909 A).

3. *C. Arian. II*, § 70, *P. G.*, 26, 296 B. Il est un peu excessif de tenir ce texte « pour la clef de voûte de la christologie d'Athanase » (L. Bouyer, *op. cit.*, p. 113), mais c'est indubitablement une idée chère à l'auteur du *Contra Arianos* que « notre salut est essentiellement un processus de divinisation de l'humanité et [que] cette divinisation s'accomplit par l'union en Jésus de la divinité elle-même avec notre humanité elle-même » (*ibid.*).

Celui-ci apparaît comme le pont qui « joint » Dieu et les hommes parce qu'il est lui-même, par son devenir-homme, « joint » et à Dieu et aux hommes.

C'est en ce sens que bien souvent Cyrille parle de la médiation du Christ. Le Christ est médiateur parce qu'il nous réconcilie avec le Père, auprès de qui il se fait notre avocat [1], parce qu'il rétablit entre le Père et nous l'οἰκειότης [2] ou la συνάφεια [3] brisées par le péché. Le Christ Médiateur est « notre paix » (εἰρήνη ἡμῶν) comme aime à dire Cyrille après saint Paul, car il a renversé le mur de séparation (*Eph.*, II, 14) ; désormais l'homme retrouve accès auprès de Dieu et les hommes sont unis entre eux [4].

2. Le Verbe incarné Médiateur en vertu de son Incarnation.

Athanase ne développait pas davantage le thème de la conjonction réalisée par le Christ, mais on pressent chez lui l'amorce d'une explication plus profonde de la médiation du Sauveur, celle même que nous trouvons présentée chez Cyrille dans d'autres textes. N'est-ce pas en effet, non seulement par son œuvre de réconciliation et de sanctification, mais par son être même d'Homme-Dieu que le Christ est constitué parfait médiateur entre Dieu et les hommes ? Ne réalise-t-il pas en lui-même, entre l'Humanité et la Divinité, une union d'ordre non seulement moral, mais en quelque sorte physique ou, si l'on veut, ontologique ? N'est-ce pas en cela que consiste le caractère unique de sa médiation ? Possédant à la fois la nature divine et la condition humaine, le Verbe incarné est le médiateur parfait. D'où ces définitions de la médiation du Christ : le Christ est médiateur, écrit Cyrille,

... car, étant Dieu, le Verbe est devenu chair [5]...

... la divinité et l'humanité concourant (συνθεούσης, de συνθέω) en lui et tendant en quelque sorte en un (εἰς ἓν ὥσπερ ἰούσης), car le Christ est considéré (comme étant) les deux en même temps (ἄμφω γὰρ ἅμα νοεῖται Χριστός) [6].

Le Verbe qui est Dieu devint chair. Et l'Emmanuel est en quelque sorte composé avec nous (συντέθειταί πως ἡμῖν), la nature divine et l'humanité étant associées (συνενεγμένην) ineffablement en une unité inconcevable [7].

1. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 385 B-388 A.
2. *De Ador.*, 212 D ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 888 D-889 A, 1025 C, 1440 D ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 688 D (I, 630, 15 sq), 1045 C (II, 232, 24 sq), etc.
3. *De Ador.*, 297 C, 653 AB: le Christ est médiateur, συνάπτων ἡμᾶς δι'ἑαυτοῦ (τῷ Πατρί); *Glaph.*, *P. G.*, 69, 329 A ; *Hom. Pasch. I*, *P. G.*, 77, 425 A : αὐτὸς τοῖς ἐπουρανίοις συνῆψε τὰ ἐπίγεια ; cf. *II*, 448 D ; *X*, 609 C ; *XIII*, 708 C ; *In Zach.*, *P. G.*, 72, 76 A ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 1153 D, 1205 C ; etc...
4. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 280 A, 741 A, 972 A : « Il est notre paix, nous rassemblant dans l'union les uns avec les autres et dans l'union par lui avec Dieu dans l'Esprit » ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 85 D, 104 D-105 A, 201 C, etc. ; *Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 612 A ; *In Is.*, *P. G.*, 70, 1153 CD, 1277 B, 1325 A, etc. ; *In Jo.*, *P. G.*, 74, 168 A (II, 389, 31).
5. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 272 BC.
6. *Ibid.*, 213 C.
7. *Ibid.*, 621 AB : quelques lignes plus haut (620 D-621 A) Cyrille a développé le thème du Christ « notre paix ».

Dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, Cyrille explique encore que la médiation de Moïse n'était que ministérielle (διακονική), tandis que celle du Christ est μυστικώτερα,

... parce qu'il touche naturellement aux (termes) unis par sa médiation et s'étend jusqu'aux deux : l'humanité [= le genre humain] pourvue d'un médiateur et le Dieu Père. Car il était Dieu par nature, en tant que Monogène né de Dieu... Il est aussi homme en tant que devenu chair en s'assimilant à nous, afin que par lui soit conjoint à Dieu ce qui en était largement séparé par nature [1].

3. La médiation du Christ, preuve de la consubstantialité du Verbe avec le Père.

Le Fils de Dieu est donc constitué Médiateur par son Incarnation elle-même. Inversant la thèse, Cyrille en tire dans le *Thesaurus* et les *Dialogues* un argument en faveur de la consubstantialité du Père et du Fils : le Verbe incarné ne serait pas Médiateur entre Dieu et les hommes s'il ne possédait pas une communauté de nature avec Dieu comme avec les hommes, s'il n'unissait pas par conséquent en quelque manière ces deux extrêmes en lui. Si le Verbe incarné réconcilie l'Humanité et la Divinité, c'est donc qu'il est pleinement en condition d'humanité et qu'il possède par nature la divinité.

a) *Dans le Thesaurus.*

Au chapitre XIV du *Thesaurus*, où l'évêque d'Alexandrie réfute diverses objections ariennes dirigées contre la doctrine de la consubstantialité, on lit, au milieu d'une série d'arguments scripturaires, le raisonnement suivant :

Si le Fils est médiateur entre Dieu et les hommes, joignant les extrêmes comme *en une unité naturelle* (ὥσπερ εἰς ἑνότητα φυσικὴν συνάπτων τὰ ἄκρα), il faut nécessairement dire que, de même qu'il s'est joint naturellement aux hommes (ἀνθρώποις συνήφθη φυσικῶς), étant devenu homme, de même aussi il touche à la nature divine (τῆς θείας φύσεως ἥρτηται), étant Dieu par nature.

Cyrille conclut de là à la consubstantialité du Père et du Fils [2].

Nous retrouvons le même argument au chapitre XXXII, dans une autre collection de preuves scripturaires en faveur de la divinité du Fils. Après avoir cité I *Tim.*, II, 5-6, Cyrille commente ainsi ce texte : si Jésus est médiateur entre Dieu et les hommes « non parce qu'il est joint par nature et essentiellement à Dieu et aux hommes » (οὐ φύσει καὶ οὐσιωδῶς Θεῷ τε καὶ ἀνθρώποις συναπτόμενος), mais seulement parce qu'il réconcilie Dieu et l'homme, comment saint Paul peut-il affirmer qu'il est le seul médiateur ? Beaucoup de saints en effet ont joué ce rôle de réconciliateur : saint Paul (II *Cor.*, II, 20), Moïse,

1. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 429 BC (I, 393, 8 sq). Cf. *Hom. Pasch. XV*, *P. G.*, 77, 744 D-745 A : Ἵνα τοίνυν γένηται... Θεοῦ μεσίτης καὶ τῶν καθ' ἡμᾶς, πεφόρηκε τὸ ἀνθρώπινον σῶμα.
2. *Thes.*, *P. G.*, 75, 241 D.

Jérémie (XVIII, 20) ; chacun des prophètes pareillement. Il faut donc que la médiation du Christ comporte quelque chose de plus et voici en quoi elle se distingue de toute autre médiation :

Puisqu'un [objet] placé au milieu de deux autres les touche tous deux par ses propres extrémités, (le Christ), joignant en une unité les choses séparées (συνέχων εἰς ἑνότητα τὰ διῃρημένα), est médiateur entre Dieu et les hommes, car il est évident qu'il touche par nature à Dieu en tant que Dieu et aux hommes en tant qu'homme (Θεοῦ μὲν ὡς Θεὸς, ἀνθρώπων δὲ ὡς ἄνθρωπος ἅπτεται φυσικῶς). Il est en effet notre paix, lui qui, par sa similitude avec nous, rattache la nature humaine à l'unité et à la communion de l'essence divine (εἰς ἑνότητα καὶ κοινωνίαν τῆς θείας οὐσίας τὴν ἀνθρώπου φύσιν ἀναδεσμῶν). Sinon, comment serions-nous participants de la nature divine [1].

Édouard Weigl, qui cite le premier de ces deux textes, l'interprète sans hésiter comme exprimant déjà formellement la christologie que Cyrille opposera plus tard à Nestorius ; l'évêque d'Alexandrie parlerait ici de l' « union physique » au sens précis où il emploiera cette expression quand la controverse doctrinale l'obligera à se préoccuper du problème ontologique de l'union des natures [2]. Weigl s'empresse d'ailleurs d'ajouter qu'on ne saurait pour autant taxer l'auteur du *Thesaurus* d'apollinarisme [3].

Nous l'en croirons d'autant plus volontiers que, de toute évidence, l' « unité naturelle » dont il est question dans notre texte du *Thesaurus* se situe sur un autre plan que les expressions analogues qu'on rencontrera par exemple dans les *Anathématismes*. Pour comprendre la pensée de Cyrille, il ne faut pas perdre de vue qu'il veut simplement prouver ici la consubstantialité du Père et du Fils, et cela en montrant qu'en vertu de son rôle médiateur, le Christ doit nécessairement être uni par nature à la fois à Dieu et aux hommes. Cela suffit à Cyrille pour qu'il puisse dégager la conclusion à laquelle il voulait parvenir : le Christ est Dieu par nature. Le Médiateur lui apparaît donc comme naturellement uni à Dieu et naturellement uni aux hommes, et par conséquent comme unissant naturellement en lui Dieu et les hommes, ou si l'on veut, la Divinité et l'Humanité, ces deux termes étant entendus en leur sens général. Les textes n'autorisent pas une autre interprétation. Au chapitre XIV, les deux « extrêmes », termes de l' « unité naturelle », sont, sans nul doute possible, ceux que Cyrille vient de nommer : Dieu et les hommes, et c'est de la conjonction du Christ « avec les hommes » qu'il conclut ensuite à la divinité du Fils. Au chapitre XXXII, ce que l'évêque d'Alexandrie estime postulé par le titre de Médiateur, c'est que le Christ soit « par nature et par essence joint à Dieu et aux hommes ». Les « choses séparées » (τὰ διῃρημένα) que le Verbe incarné joint « en une unité », sont encore, comme l'indique

1. *Ibid.*, 504 ABC.
2. *Op. cit.*, p. 147.
3. *Ibid.*, p. 149.

la suite de la phrase, Dieu et les hommes. La fin de son raisonnement contient sans doute une allusion à l'union de l'essence divine avec la « nature de l'homme », mais dans une phrase où Cyrille revient à l'aspect moral de la médiation du Christ, pacificateur et rédempteur, et qu'il faut entendre par conséquent du genre humain :

Il (le Christ) est en effet notre paix, lui qui, par sa similitude avec nous, rattache la nature humaine à l'unité et à la communion de l'essence divine. Sinon, comment serions-nous participants de la nature divine [1] ?

Uni par nature à Dieu comme Verbe, uni par nature aux hommes en tant que fait homme, le Christ joint en lui ces deux extrêmes et l'on comprend comment Cyrille peut voir là une « unité naturelle » puisque réalisée par la jonction, dans le médiateur, de deux extrêmes avec chacun desquels ce médiateur possède un lien de nature. La formule, on le voit, ne recouvre aucune idée suspecte. Il n'est pas défendu de penser cependant que cette manière de s'exprimer prédisposait en quelque sorte l'évêque d'Alexandrie à prendre à son compte certaines expressions analogues contenues dans les faux apollinaristes quand il viendrait à lire ceux-ci.

b) *Dans les Dialogues sur la Trinité.*

Deux développements, plus étendus que ceux du *Thesaurus*, reprennent, dans les *Dialogues sur la Trinité*, le thème de la médiation du Verbe incarné, le premier dans le *Dialogue I*, le second dans le *Dialogue III*.

Le *Dialogue I sur la Trinité* défend l'ὁμοούσιος. Après avoir réfuté une première objection invoquant le caractère non scripturaire de ce terme et après avoir écarté l'ὁμοιούσιος, Cyrille aborde la thèse arienne fondamentale qu'il présente ainsi : le Fils est d'une nature supérieure à la nôtre, mais non pas divine ; il tient le milieu entre Dieu et la créature, sans être consubstantiel ni à l'un ni à l'autre, et c'est pourquoi il est appelé médiateur entre Dieu et les hommes : I *Tim.*, II, 5 [2].

Cette objection n'était pas connue d'Athanase. En revanche, sans la formuler positivement, l'*Adversus Eunomium IV* de Didyme la réfutait brièvement par l'absurde:

Ce qui par nature est au milieu touche à chacun des extrêmes (τὸ φύσει μέσον τινῶν ἑκατέρων τῶν ἄκρων ἐφάπτεται) [3] ; si donc le Christ est par

1. Dans la *Lettre Pascale XVII* (pour l'année 429) Cyrille parlera encore une fois de « l'unité naturelle » au même sens que dans le *Thesaurus*, à propos du buisson ardent qu'il présente comme figure du Christ : « De même que le buisson put supporter le feu, ainsi notre nature a supporté la suréminence de la divinité. Relativement à notre intelligence et à nos pensées, la divinité et l'humanité ne pouvaient apparemment pas se concilier l'une avec l'autre en une unité naturelle (εἰς ἑνότητα φυσικήν). Elles s'allièrent (συνέβη) cependant dans le Christ et l'Emmanuel est un (composé) de deux » (*P. G.*, 77, 784 A).

2. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 677 D-680 A.

3. Noter l'identité du principe énoncé ici par Didyme avec celui qu'invoquait l'auteur du *Thesaurus* dans l'argument analysé plus haut (*Thes.*, XXXII, 504 C) : τὸ δύο τινῶν κατὰ μέσου κείμενον ἀμφοτέρων δηλαδὴ τοῖς ἰδίοις ἄκροις ἐφάπτεται.

nature médiateur entre Dieu et nous, et non par économie, Dieu et la créature sont joints par nature [1].

Dans son *De Trinitate*, Didyme présente l'objection arienne en ces termes :

C'est aussi absolument étranger à la vérité de dire comme ils le font que la nature du Fils est intermédiaire entre la nature divine et la (nature) créée, avançant à tort à l'appui de cela l'Écriture qui affirme justement : Notre Seigneur Jésus-Christ est médiateur entre Dieu et les hommes [2].

Suit une réfutation que nous aurons plus loin l'occasion de comparer avec celle de Cyrille.

Celui-ci dans le développement qui nous intéresse ici n'attaque pas la thèse hérétique de front, soit en prouvant la divinité du Fils, soit en démontrant, comme il le fera plus loin après avoir répété l'objection [3], qu'*a priori* une nature intermédiaire entre le créé et l'incréé est inconcevable. Il s'arrête à la justification que les Ariens prétendaient tirer, en faveur de leur thèse, du titre de Médiateur donné au Christ par saint Paul, et son argumentation consistera à établir que ce titre ne s'applique pas au Verbe comme tel, mais au Verbe incarné, à la fois en vertu de son rôle rédempteur et en vertu de sa constitution même d'Homme-Dieu.

Cyrille introduit son argumentation par un développement inspiré du *Contra Arianos* de saint Athanase, sur l'indispensable distinction des « temps » et des deux états du Verbe dans l'interprétation de l'Écriture [4] : ce qui nous plonge en pleine christologie athanasienne.

Puis Cyrille passe à l'application de ce principe : le titre de Médiateur ne définit nullement l'essence du Monogène, mais se réfère à « l'obéissance du Christ », c'est-à-dire à l'Incarnation. Appliqué formellement par saint Paul au « Christ Jésus homme », ce titre concerne donc le temps où le Verbe était dans la condition d'esclave, et Cyrille amorce l'idée qu'il se justifie d'abord en ce que le Sauveur nous a réconciliés avec Dieu [5].

Intervient alors un long développement sur Moïse et Aaron, types du Médiateur à venir. Comme Moïse, le Christ sert d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, entre la majesté divine et la faiblesse humaine [6], il parle au nom de Dieu [7] ; comme Aaron, il s'interpose entre les fautes des hommes et le courroux divin [8], il remplit le rôle de Pontife [9].

Reprenant le fil de son argumentation, Cyrille explique ensuite le

1. *P. G.*, 29, 692 C.
2. *De Trinit.* III, 27 ; *P. G.*, 39, 941 C-944 A.
3. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 701 D-705.
4. *Ibid.*, 680 B-681 D. Sur le contenu de ce développement et son parallélisme avec le *Contra Arianos* de SAINT ATHANASE, voir plus haut IIIe partie, ch. I, § II, p. 161 sq.
5. *Ibid.*, 681 D-684 B.
6. *Ibid.*, 685.
7. 688 BC.
8. 689 B.
9. 689 CD.

premier aspect de la médiation du Verbe incarné, c'est-à-dire son rôle rédempteur. Cette explication présente un parallélisme intéressant avec celle que développe Didyme dans son *De Trinitate* après avoir rapporté l'objection arienne tirée de la médiation du Christ. Le péché, nous dit Cyrille, avait dressé l'homme contre Dieu et l'enfer aurait submergé le monde si le Fils ne s'était pas fait semblable à nous. « Ayant pris la forme d'esclave,... et, comme en guise d'encens, s'offrant pour nous au Dieu Père (ὡς ἐν τάξει θυμιάματος, ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἱερουργήσας τῷ Θεῷ καὶ Πατρί), il a réparé par sa prière [1] la cassure [2]. » Et ainsi « s'allièrent (συνέβη) l'une à l'autre les choses autrefois séparées, c'est-à-dire Dieu et l'humanité, grâce à la médiation du Christ qui rattachait les choses d'en-haut à celles d'en-bas » [3]. Aussi saint Paul écrit : « Il est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un et a renversé le mur de séparation « (*Eph.*, II, 14), et encore : « Justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ » (*Rom.*, V, 1) [4].

Les rapprochements que nous avons indiqués en note entre le texte de Cyrille et celui de Didyme invitent à penser que c'est chez ce dernier que l'évêque d'Alexandrie a puisé le thème qu'il développe ici, après l'avoir déjà esquissé au chapitre XXXII du *Thesaurus*. Mais Didyme, dans le *De Trinitate*, s'en tient à cet aspect plutôt moral de la médiation du Christ, tandis que Cyrille, reprenant l'idée qu'il avait brièvement exposée au chapitre XIV du *Thesaurus*, va maintenant insister sur un aspect plus profond.

Ce n'est pas seulement, poursuit-il, en raison de cette « économie » rédemptrice que le Christ est médiateur ; ce titre a un autre fondement, « ineffable et mystérieux » celui-ci [5]. Rappelant le texte christologique de l'*Épître aux Philippiens*, II, 5-8, Cyrille le commente en montrant comment par l'Incarnation la nature humaine et la nature divine « concourent » εἰς ἕν et ἀδιασπάστως dans le Christ [6]. Nous avons analysé plus haut ce texte très intéressant où est mise en relief l'union de la divinité et de l'humanité dans le Verbe incarné et où Cyrille essaie de préciser le comment de l'union. Point de vue incontestablement nouveau par rapport à la christologie athanasienne.

Suivent quelques considérations, tout athanasiennes au contraire, sur l'unicité du sujet d'attribution dans le Christ : le même est à la fois Dieu et homme, Monogène et Premier-né des créatures. Et Cyrille conclut :

C'est donc aussi de cette manière que l'on conçoit qu'il est Médiateur

1. Ἐκδυσωπήσῃ : mot rare.

2. 692 AB. Comparer Didyme, *De Trinit.* III, 27, *P. G.*, 39, 944 A : ἑαυτὸν ... ἱερουργήσας καὶ ἐν τάξει θυμιάματος νοητοῦ τῷ ἰδίῳ Πατρὶ προσαγαγών, αὐτόν τε ἐξεδυσώπησεν.

3. 692 B. Même affirmation de l'alliance de la divinité et de l'humanité dans le Christ : *Glaph.*, *P. G.*, 69, 413 C ; *Hom. Pasch. XVII*, *P. G.*, 77, 784 A. A rapprocher de Didyme, *De Trinit.*, III, 27, *P. G.*, 39, 944 B : συνάψας ... τὰ ἐπίγεια τοῖς ἐπουρανίοις, καὶ τὴν γενομένην διάστασιν συναρμόσας.

4. Mêmes citations chez Didyme, *ibid.*, 944 B. Le texte de Cyrille et celui de Didyme présentent un parallélisme indéniable.

5. 692 D.

6. 693 AB.

puisqu'il montre en lui accordées et unies (συνενεχθέντα τε καὶ ἡνωμένα) ces choses très éloignées par leur nature et séparées par une distance incommensurable que sont la divinité et l'humanité, et que par lui il nous relie au Dieu Père. Il est en effet de même nature (ὁμοφυής) que Dieu... [ici dans le texte grec une lacune que le traducteur, dans l'édition de Migne, supplée ainsi avec vraisemblance : parce qu'il est de lui et en lui ; il est de même nature que nous]... parce que de nous et en nous. Car l'Emmanuel n'est nullement autre que nous selon l'humain, mais semblable en tout sauf le péché [1].

Cyrille achève son argumentation en affirmant que la médiation du Christ demande qu'il soit « consubstantiel » au Père « par nature et par essence », comme il est « consubstantiel à nous » « vraiment et exactement,... dans la mesure qui convient » [2]. Et pas plus que le Fils ne serait consubstantiel à nous s'il ne s'était fait homme et qu'il ne serait consubstantiel à Dieu s'il ne lui était uni par des caractères naturels, « l'humanité [3] ne serait pas davantage participante de la nature divine, si elle n'avait acquis cela grâce au Fils médiateur, ayant ainsi reçu un mode en quelque sorte naturel de conjonction (avec Dieu) (φυσικὸν ὥσπερ τινὰ τὸν τῆς συναφείας λαχοῦσα τρόπον) », idée que Cyrille illustre en citant *Jo*, XVII, 21-23 : « Que tous soient un comme toi, mon Père, tu es en moi et moi en toi », etc. [4].

Édouard Weigl caractérise assez bien la pensée de Cyrille quand il remarque que la médiation du Sauveur, telle qu'elle nous est présentée ici, « n'est pas extérieure, reposant sur l'activité morale et salvatrice du Christ, mais en première ligne et principalement intérieure et organique, comme il en est de la composition naturelle du Christ en vertu de laquelle il est d'une part *in forma hominis*, consubstantiel à nous, et *in forma Dei*, consubstantiel à Dieu le Père. Cette médiation est naturellement réelle et physique, parce qu'elle touche les deux côtés, l'incréé et le créé. Ainsi forme-t-elle la base qui rend possible les activités rédemptrices du Christ... Cette conception de la médiation, qui s'oppose d'abord à Arius, se distingue aussi avantageusement de la conception apollinariste, qui propose une nature mixte » [5].

1. 693 BC.
2. Voir l'analyse de ce passage plus haut : III[e] partie, ch. I, § III. On retrouve ce thème dans les *Lettres Pascales* : le Christ est médiateur « parce qu'il mêle (κεράσας) ce dont il est question [i. e. le Père et le genre humain] par une certaine rencontre ineffable, étant en même temps Dieu et homme ; c'est pourquoi il est attaché naturellement (φυσικῶς ἐξημμένος) à la substance de celui qui l'engendre et à nous comme homme » ; il ne pouvait nous sauver sans cela (*Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 609 C). Il est appelé médiateur, « unissant par lui-même τὰ τῆς ἀλλήλων ὁμογενείας φυσικοῖς εἰργόμενα λόγοις. Il était attaché (ἐξῆπτε) à la substance du Dieu Père comme Dieu. Il a pris aussi notre (substance) en tant que devenu homme »... (*Hom. Pasch. XIII*, 705 B).
3. Il s'agit évidemment ici du genre humain. Cyrille revient encore à l'union morale entre Dieu et les hommes.
4. *Dial. I*, *P. G.*, 75, 693 D-696 A.
5. *Op. cit.*, p. 189. Rappelons un texte significatif d'APOLLINAIRE à ce sujet : « Aucun milieu (μεσότης) ne possède chacune des extrémités intégralement, mais partiellement mêlées ; or le milieu entre Dieu et les hommes est dans le Christ. Donc (il n'est) ni homme complet, ni Dieu (complet), mais mélange de Dieu et d'homme ». (*Fragm.*, 113 ; LIETZMANN, p. 234).

Cette dernière remarque est juste, mais il ne faut pas oublier que Cyrille n'a ici en vue que la conception arienne ; il ne songe nullement à discuter le monophysisme apollinariste auquel son texte ne fait aucune allusion ; si l'on peut dire en un certain sens qu'il s'en écarte, ce n'est que dans la mesure où il combat un certain monophysisme arien analogue. La conception qu'il repousse, c'est celle qui, considérant le Christ comme un être intermédiaire entre le créé et l'incréé, lui refuse la consubstantialité avec Dieu ; c'est cette consubstantialité que Cyrille veut prouver en montrant que le Médiateur, dans son être même, touche par nature à Dieu comme il touche par nature à l'homme. Toute son argumentation pèse sur le premier terme de la comparaison : connaturalité avec Dieu [1] ; le second : connaturalité avec les hommes, il le suppose acquis et ne l'analyse pas : là n'est pas le problème pour lui. Or c'est là précisément que le problème se serait posé s'il avait voulu réfuter la christologie apollinariste. Pour comprendre la pensée de Cyrille, il ne faut pas perdre de vue la perspective précise dans laquelle il la développe.

L'argumentation de l'évêque d'Alexandrie garde exactement le même sens que dans les textes du *Thesaurus* analysés plus haut. Mais tandis que dans le *Thesaurus* Cyrille montrait la rencontre dans le Christ « de Dieu et des hommes », il parle ici d'une rencontre « de la nature divine et de la nature humaine », pour revenir ensuite, il est vrai, à l'idée que le Christ est médiateur grâce au lien naturel qui l'unit à Dieu et aux hommes. Se plaçant ainsi alternativement sur le plan moral et sur le plan ontologique, Cyrille entend par « humanité » et par « nature humaine » tantôt le genre humain et tantôt la condition humaine du Verbe incarné.

L'idée développée par Cyrille dans le passage que nous venons d'analyser est reprise plus brièvement au *Dialogue III*, dans la réfutation d'une objection arienne tirée de I *Cor.*, XI, 3 : « La tête de tout homme, c'est le Christ, la tête de la femme, c'est l'homme et la tête du Christ, c'est Dieu. » Les hérétiques raisonnaient ainsi : l'homme est appelé tête de la femme parce qu'il est de la même nature et de la même essence qu'elle, tout en lui étant supérieur ; de même, si le Christ est appelé tête de l'homme, c'est parce qu'il a une relation de nature avec les êtres créés. Il ne possède donc pas une nature identique à celle du Père ; seule la gloire qu'il reçoit du Père pourra l'élever au-dessus de la condition de créature [2].

Notons que Didyme réfutait déjà cette objection dans l'*Adv. Eunom. IV* où il écrivait :

Si le Christ est la tête de l'homme et Dieu la tête du Christ, et si l'homme n'est pas consubstantiel au Dieu Christ (car il n'est pas Dieu) et que le Christ est

1. Cf. la conclusion tirée par l'interlocuteur de Cyrille : « Ton discours en arrive à ce point de nous obliger à admettre que le Fils est consubstantiel au Dieu Père » (693 C).
2. *Dial. III*, 852 CD.

consubstantiel à Dieu (car il est Dieu), ce n'est donc pas comme le Christ est la tête de l'homme que Dieu est la tête du Christ. Car la nature de la créature et la divinité créatrice ne se rencontrent pas εἰς ἓν καὶ ταὐτόν. Donc l'un est tête du Christ comme Père; l'autre, comme créateur, notre tête [1].

Cyrille, à la différence de Didyme, rattache la capitation du Christ, non à l'œuvre de la création, mais à l'Incarnation. Il commence par rétorquer l'argument des Ariens : si, de ce que le Christ est la tête de l'homme parce qu'il a avec celui-ci une relation de nature (διὰ τὸ ἐν σχέσει φυσικῇ συναφές), il résulte que le Fils est de condition créée, on peut en dire autant du Père qui est la tête du Christ [2].

Puis Cyrille propose sa propre explication du texte objecté : l'homme est tête de la femme en tant que celle-ci a été tirée de lui et formée à son image ; le Christ est tête de l'homme en tant que « seconde racine du genre (humain) et prémices de l'humanité qui s'élève à l'incorruptibilité par la sanctification dans l'Esprit-Saint » [3] ; c'est pourquoi le Christ est appelé second Adam. Enfin le Père est tête du Christ parce que celui-ci lui est consubstantiel et uni par nature, « bien qu'il soit apparu dans la chair et semblable à nous » [4]. Soulignant cette position qu'occupe le Christ entre les hommes et Dieu, Cyrille explique :

Le Christ est comme une frontière entre la divinité et l'humanité (μεθόριον ὥσπερ τι θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος), ayant la réunion des deux en quelque sorte en un (τὴν ἀμφοῖν ἔχων ὡς ἐν ἑνὶ σύνοδον) et le concours dans l'identité de ces choses séparées par leur nature, selon une union économique, inaccessible et impénétrable à l'intelligence, inconnue de la langue et des mots. Le Christ est donc Dieu et homme, ayant le Père comme source et racine de sa propre hypostase..., mais attaché à nous selon la chair par une relation de nature [5].

Cyrille conclut en affirmant la consubstantialité du Fils avec le Père.

Bien qu'il ne s'agisse plus directement de la médiation du Verbe incarné, c'est bien le thème du Christ conçu comme point de rencontre entre la divinité et l'humanité que l'auteur des *Dialogues* reprend ici. Les expressions qu'il emploie sont très voisines de celles du *Dial. I* ; elles soulignent la dualité de l'être du Christ et son unité qui est même présentée comme un « concours dans l'identité » : expression qu'il ne faut pas trop forcer et qui est inspirée sans doute de la dialectique platonicienne selon laquelle qui dit unité dit identité. Le résultat de l'union est désigné par un terme absolu : ἑνί, sans aucune espèce de précision. Cyrille se refuse ici à éclairer la manière dont l'union se réalise [6]. Quant à « l'humanité » dont parle Cyrille, c'est toujours la condition humaine du Christ, ainsi qu'il ressort du reste clairement

1. *P. G.*, 29, 700 B.
2. *Dial. III*, 853 AB.
3. 853 BC.
4. 853 C.
5. 853 CD.
6. L'expression καθ' ἕνωσιν οἰκονομικήν fait allusion plus directement au « pourquoi » de l'union qu'à son « comment ».

de deux passages du *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* où il reprend cette idée que le Verbe incarné est μεθόριον entre la divinité et l'humanité :

De même que lui-même (le Verbe) est lié (ᾠκείωται) au Père et que le Père lui est lié par l'identité de nature, ainsi nous aussi (sommes liés) à lui en tant qu'il est devenu homme, et lui à nous. Par lui comme par un médiateur nous sommes joints (συναπτόμεθα) au Père. Car le Christ est comme une frontière (μεθόριον) entre la divinité d'en haut et l'humanité, *étant les deux en même temps* et réunissant en quelque sorte en lui ces choses si éloignées ; il est joint, comme Dieu par nature, au Dieu Père et aux hommes comme véritablement homme [1].

(Le Christ) est médiateur entre Dieu et les hommes, joignant par lui et en lui l'humanité à Dieu. De même en effet qu'étant par nature de l'essence du Dieu Père, *en tant que Verbe*, splendeur et empreinte (du Père), il est un avec le Père, étant tout entier en lui et l'ayant en soi, (ainsi) *en tant que devenu homme* comme nous sans notre péché, il est joint à ceux de la terre et il est devenu comme une frontière (μεθόριον), réunissant en lui ce qui concourt dans l'unité et l'amitié [2].

Ces textes se comprennent parfaitement puisque pour Cyrille, en toute rigueur de termes, le Verbe incarné *est homme* parce qu'uni à une chair et *est Dieu* parce que dans ce devenir-homme sa nature divine est demeurée inchangée. Et c'est parce qu'il unit ainsi en lui « l'humanité » et « la divinité » (condition humaine et condition divine) qu'il réconcilie la Divinité et l'Humanité (Dieu et les hommes). Chez saint Cyrille, la Rédemption est ainsi subordonnée rigoureusement à la médiation du Christ et celle-ci à son Incarnation.

II. La déification de l'humanité.

Il n'est pas douteux qu'aux yeux de saint Cyrille le Christ s'est incarné pour nous, par amour, afin de nous sauver et de nous faire participer à sa filiation divine [3]. Dans ses *Commentaires sur l'Ancien Testament* où l'évêque d'Alexandrie met constamment en relief l'aspect sotériologique du Χριστοῦ μυστήριον, c'est toujours ainsi qu'il en présente la finalité. Et dans ses traités anti-ariens, il ne manque pas, à la suite d'Athanase et de Didyme, de tirer argument du motif de l'Incarnation : si le Verbe s'est fait homme comme nous et s'il s'est

1. *In Jo., P. G.*, 73, 1045 C (II, 232, 24-233, 3).
2. *Ibid., P. G.*, 74, 192 AB (II, 410, 23-31).
3. « La kénose abaisse en quelque sorte jusqu'à notre condition celui qui règne sur toutes choses avec le Père, non pas qu'elle se soit imposée à lui par force..., mais il l'accepte et la respecte spontanément par amour pour nous (ἐξ ἀγάπης τῆς εἰς ἡμᾶς). Car il s'est humilié, et cela volontairement, non pas sous la contrainte de qui que ce fut... Il s'est humilié volontairement, à cause de nous (δι' ἡμᾶς) ; car nous n'aurions jamais été appelés nous aussi fils selon la grâce et dieux, si le Monogène n'était entré dans l'humiliation pour nous et à cause de nous (ὑπὲρ ἡμῶν καὶ δι' ἡμᾶς) ; c'est par conformation à lui, grâce à la participation de l'Esprit, que nous sommes appelés enfants de Dieu et dieux ». *In Jo., P. G.*, 74, 513 AB (II, 694, 26 sq) ; cf. *ibid.*, 184 C (II, 404, 17 sq).

approprié les faiblesses humaines, ce n'était pas là chez lui nécessité de nature, mais effet de sa « philanthropie » [1] et moyen de réaliser le plan rédempteur de Dieu en guérissant nos infirmités et en nous élevant à la filiation de grâce. Et la réalité de cette élévation prouve la réalité de sa divinité, de sa filiation naturelle [2].

Pour décrire les effets de l'Incarnation, Cyrille s'inspire des multiples thèmes traditionnels. Le Verbe s'est incarné pour effacer le péché originel et rétablir l'homme dans son état premier [3]. Reprenant une terminologie familière à Athanase, il présente volontiers ce relèvement de l'humanité comme un passage de la corruption (φθορά) à l'incorruptibilité (ἀφθαρσία) [4] : Dieu a envoyé son Fils

> ... afin que nous autres, fondés sur lui, nous ressuscitions dans l'incorruptibilité, nous qui étions tombés dans la corruption par la transgression [d'Adam] [5].

L'idée d'un « rachat » de l'humanité n'est guère exploitée par Cyrille ; on rencontre cependant dans son vocabulaire les termes λυτροῦν, λύτρωσις, surtout ὁ Λυτρωτής , « le Rédempteur » pour désigner le Christ [6]. L'évêque d'Alexandrie reprend aussi le thème paulinien selon lequel le Verbe incarné a par son obéissance (ὑπακοή) réparé la désobéissance (παρακοή) d'Adam [7].

Le thème traditionnel d'un retour des hommes à la « vie » grâce à la « mort » corporelle du Sauveur revient plus souvent sous la plume de Cyrille [8]. L'intérêt de cette formule, c'est que nous y voyons l'huma-

1. *Thes.*, *P. G.*, 75, 369 D, 561 C.

2. C'est ainsi dans une perspective essentiellement christologique que saint Cyrille parle toujours de notre élévation à la grâce. Chez lui, comme chez ses devanciers alexandrins, la présentation du mystère de la grâce est en rapport foncier avec le mystère du Verbe incarné. Cela a été très bien mis en relief par L. Janssens dans son excellent travail, Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie, *Éphemerides theologicae lovanienses*, 1938, t. XV, p. 233-278. De cette présentation du mystère de la grâce, notre théologie actuelle peut s'inspirer avec profit.

3. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 16 CD, 28 B, 32 BC, 61 A, etc. ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 281 D-284 A ; *Dial. V*, *P. G.*, 75, 936 AB ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 617 C (I, 566, 15 sq), 794 B (II, 1, 14 sq) ; *P. G.*, 74, 273 B (II, 481, 11 sq), etc.

4. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 149 A, 236 AB, 385 A, etc. ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 225 B, 440 B, 617 C, etc ; *Hom. Pasch. X*, *P. G.*, 77, 625 CD ; *XIII*, 696 AB ; *XV*, 725 B ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 37 C, 280 BC, etc. ; *Dial. III*, *P. G.*, 75, 853 C ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 617 C (I, 566, 21-22), 756 B (I, 694, 22 sq), etc. Cf. Athanase, *C. Arian. II*, *P. G.*, 26, 176 B, 300 C, 305 A, etc. : voir L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, p. 37 sq.

5. *Thes.*, *P. G.*, 75, 292 B. Sur ce thème, cf. déjà Origène, *Contra Celsum* V, 23 ; *P. G.*, 11, 1216 C ; 24, 1217 C.

6. Cf. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 232 A, 276 A ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 169 A, 172 A, 548 B, 557 B ; *Hom. Pasch. XIII*, *P. G.*, 77, 697 A ; *XIV*, 725 D ; *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 868 C ; *V*, 936 C ; *VI*, 1028 B ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 192 C (I, 170, 27), 565 A (I, 518, 17). Dans *Dial. IV*, 868 C, Cyrille souligne que seul Dieu pouvait payer la rançon nécessaire : idée que l'on retrouve chez Grégoire de Nazianze (voir K. Holl, *Amphilochius...*, p. 183).

7. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 61 C ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 284 A, 384 C, 552 D ; *Dial. VI*, 1064 A. Le thème est également familier à Didyme : *Adv. Eunom. IV*, *P. G.*, 29, 693 B ; *De Trinit.*, III, 12, *P. G.*, 39, 860 C ; 21, 916 B, etc.

8. *Glaph.*, *P. G.*, 69, 29 AB, 73 A, 180 A, 517 AB, etc. ; *Thes.*, *P. G.*, 75, 397 D ; *Dial. V*, 936 CD ; *In Jo.*, *P. G.*, 73, 541 BC (I, 496, 14 sq), 564 D-565 D (I, 518-520) ; *P. G.*, 74, 153 B (II, 378, 22 sq).

nité du Christ explicitement associée à la réalisation de son dessein rédempteur :

Quelle était la sage et salutaire volonté du Père à notre égard ? Abolir la mort dans la mort du Christ et, outre cela, le péché et l'auteur et l'artisan originel du péché, et par le sang sacré fournir la rançon de tous... S'il fallait que le Fils meure pour l'accomplissement de l'Economie,... comment n'était-il pas nécessaire et avantageux qu'il s'abaisse jusqu'à la nature capable de mourir ? [1].

C'est encore à l'assomption de la chair et des infirmités de celle-ci que Cyrille rattache, parmi les effets de l'Incarnation, celui sur lequel il insiste le plus : *l'élévation de l'homme* jusqu'à la participation aux perfections divines, jusqu'à la filiation divine, ou encore jusqu'au plan surnaturel.

Dans le *Contra Arianos*, Athanase développait fréquemment l'idée qu'en associant à sa divinité un corps humain, le Verbe avait « déifié » (θεοποιεῖν, θεοποίησις) ce corps et, par là, appelé à la déification tout le genre humain : le Verbe « a déifié les hommes en se faisant homme lui-même » [2], « il ne s'est pas amoindri en prenant un corps..., mais il a bien plutôt déifié ce qu'il a revêtu et il a élargi ce [don] au genre humain » [3]. Ces affirmations sont reprises par l'auteur du *Thesaurus* : la chair du Verbe a été déifiée par l'Incarnation [4], et cette déification rejaillit sur tout le genre humain :

C'est pourquoi nous aussi, à la ressemblance du Verbe incarné à cause de nous, nous sommes appelés et fils de Dieu et dieux. C'est donc notre nature qui a progressé dans la Sagesse, allant de la corruption à l'incorruptibilité, de l'humanité à la dignité de la divinité dans le Christ [5].

Ce thème se retrouve à travers tous les autres écrits de Cyrille, en particulier dans le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* [6].

La manière la plus caractéristique dont notre Docteur présente cet effet de l'Incarnation consiste à le décrire comme résultant d'un *échange* [7] : le Verbe accepte de revêtir nos infirmités, afin qu'en retour il nous mérite la participation à ses perfections : à sa filiation, à sa vie divines. Quelques textes du *Contra Arianos III* de saint Athanase esquissaient déjà cette conception [8] ; Cyrille la reprend avec plus de vigueur :

Le Dieu Verbe, descendu dans la condition et la réalité de l'humanité afin de sauver l'homme, en tant que devenu ce que nous sommes par nature, prend sur lui les propriétés de l'humanité ; il nous donne en retour ses [perfections] personnelles et ainsi rétablit dans la dignité qui lui [à lui Verbe]

1. *Dial. V*, *P. G.*, 75, 936 CD.
2. *C. Arian. I*, § 38 ; *P. G.*, 26, 92 A.
3. *Ibid.*, § 42, 100 A ; cf. § 38, 92 C-93 A ; *II*, § 70, 296 B ; *III*, § 39, 408 A ; § 53, 433 B.
4. *Thes.*, *P. G.*, 75, 333 A ; 428 C.
5. *Ibid.*, 428 C.
6. Cf. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 464 A (I, 423, 25 sq) ; *P. G.*, 74, 513 AB (II, 695).
7. Cet aspect est bien mis en relief par L. Janssens, *op. cit.* L'échange dont parle Cyrille est fondé d'une part sur la consubstantialité du Verbe avec le Père et de l'autre sur son devenir homme véritable.
8. Cf. *C. Arian. III*, § 38, *P. G.*, 26, 405 A ; § 58, 444 C.

convient naturellement l'homme déchu de sa gloire primitive par la transgression en Adam. Nous mêlant d'une certaine manière et nous mélangeant en lui et lui en nous, il s'abaisse à nos [infirmités] et nous élève à ses [perfections] [1].

Le Verbe Monogène de Dieu est devenu semblable à nous, afin que nous aussi (nous devenions) semblables à lui... Il s'est humilié afin d'amener à sa propre hauteur ce qui est bas par nature, et il a porté la forme d'esclave, bien qu'étant naturellement Seigneur et Fils, afin de transformer en la gloire de l'adoption ce qui est par nature servile... De même que, devenu semblable à nous, c'est-à-dire homme, afin que nous devenions semblables à lui, je veux dire: dieux et fils, il prend sur lui proprement nos [faiblesses], (ainsi) il nous donne en retour ses [perfections] [2].

Un tel échange a évidemment un caractère exceptionnel ; l'union de notre nature à la divinité du Verbe dans l'Incarnation et notre élévation par la grâce sont considérées par les théologiens comme étant strictement d'ordre « surnaturel ». Sans parvenir bien sûr à cette notion élaborée de la surnature, Cyrille nous fournit cependant en ce sens quelques précisions fort intéressantes que, cette fois, il n'emprunte pas à saint Athanase.

Ainsi, le texte du chapitre XXXII du *Thesaurus* qui vient d'être cité se poursuit en ces termes :

Nous autres, nous sommes hommes κατὰ φύσιν ; lui, s'abaissant au παρὰ φύσιν à cause de sa philanthropie, est devenu homme. Nous sommes esclaves de Dieu κατὰ φύσιν comme créatures ; il s'est appelé esclave lui aussi, étant venu au παρὰ φύσιν quand il se fit homme. Mais aussi en sens contraire, il est Dieu selon l'essence ; nous aussi nous sommes dieux, nous élevant au παρὰ φύσιν par la grâce ; car nous sommes hommes ; lui est Fils κατὰ φύσιν ; nous sommes fils nous aussi par adoption (κατὰ θέσιν), étant appelés à être ses frères. Donc si nous sommes fils et dieux par adoption, lui l'est en vérité, comme opposé à ceux qui le sont par adoption [3].

Ailleurs souvent Cyrille parle de notre élévation ὑπὲρ φύσιν : le Fils, dit-il, est

... le médiateur qui nous joint par lui [au Père] et nous élève aux cimes ὑπὲρ φύσιν [4].

Nous montons donc à la dignité ὑπὲρ φύσιν à cause du Christ, mais nous ne serons pas comme lui, sans différence aucune, fils de Dieu nous aussi, mais par la grâce qui nous rend semblables à lui... Car la créature serve est appelée aux [dons] ὑπὲρ φύσιν, uniquement par l'invitation et la volonté du Père... Ceux qui par la foi au Christ ont été appelés à l'adoption filiale par Dieu... montent à la dignité ὑπὲρ φύσιν. Car ils ne sont plus appelés enfants de la chair, mais enfants (γεννήματα) de Dieu par adoption (κατὰ θέσιν) [5].

1. *Thes.*, XXXII, *P. G.*, 75, 561 BC ; cf. 397 C, 400 CD, 469 A.
2. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 700 B (III, 122, 14 sq).
3. *Thes.*, *P. G.*, 75, 561 CD.
4. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 653 AB.
5. *In Jo.*, *P. G.*, 73, 153 BCD (I, 133) ; cf. 128 A (I, 110, 30 sq) ; *P.G.*, 74, 89 A (II, 317, 1), 124 B (II, 353, 8), 376 C (II, 571, 13-14), 384 D (II, 578, 21-22) ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 48 B : le Christ s'est fait homme pour nous rendre ὑπὲρ ἄνθρωπον, dieux. Sont qualifiées aussi comme

L'idée de Cyrille peut donc se résumer ainsi : le Verbe a pris le παρὰ φύσιν, c'est-à-dire ce que nous sommes κατὰ φύσιν, afin de nous faire participer au παρὰ φύσιν ou à l'ὑπὲρ φύσιν, c'est-à-dire à ce qu'il est κατὰ φύσιν. Dans ces diverses expressions, le mot φύσις désigne tantôt la nature divine et tantôt la nature humaine.

Ces formules ne sont nullement propres à Cyrille. Déjà Platon et Aristote employaient l'antithèse κατὰ φύσιν — παρὰ φύσιν avec des acceptions très variées [1]. Les Pères de l'Église la reprirent et l'idée du surnaturel apportée par la Révélation les amena à introduire un troisième terme : ὑπὲρ φύσιν. D'après le P. de Lubac [2], παρὰ φύσιν est, chez les Pères, l' « expression quasi-technique pour caractériser le désordre, c'est-à-dire le péché et ses suites, par opposition à tout ce qui est conforme à l'ordre providentiel, c'est-à-dire à la nature des choses, à la vertu, à l'harmonie de l'être, à tout ce qui — même ὑπὲρ φύσιν — est κατὰ φύσιν ». Ainsi en est-il chez Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eustathe d'Antioche, Grégoire de Nysse, etc [3]. Le παρὰ φύσιν, c'est donc, dans la terminologie des Pères, le désordre ; quant à l'ὑπὲρ φύσιν, il n'est qu'un cas particulier du κατὰ φύσιν. Παρὰ φύσιν ne désignerait le surnaturel que très rarement : une fois seulement chez Cyrille d'Alexandrie : *In Joh.*, fg. 88 (*P. G.*, 73, 152) [4].

On trouve en effet chez Cyrille des textes où l'expression παρὰ φύσιν est employée pour qualifier un désordre, une chose contre nature ou nuisible à la nature, ou encore contraire à l'ordre providentiel. Il y a des mœurs παρὰ φύσιν [5] ; la malédiction divine contre l'humanité pécheresse est παρὰ φύσιν [6] ; la lèpre change la chair εἰς τὸ παρὰ φύσιν [7] ; Dieu nous a créés, non pour que nous péchions en nous dressant les uns contre les autres, mais pour que « nous refusions les folies παρὰ φύσιν et bannissions de notre pensée la colère fratricide » [8] ; la mort est παρὰ φύσιν pour la nature humaine [9].

Mais Cyrille emploie aussi l'expression pour désigner le surnaturel et l'exception signalée par le P. de Lubac n'est pas unique ; elle est même la

réalités ὑπὲρ φύσιν par Cyrille : la naissance virginale du Christ (*In Is.*, *P. G.*, 70, 1180 D. 1181 A) ; l'élévation primitive d'Adam (*In Jo.*, *P. G.*, 73, 160 B : I, 138, 25), le fait de retarder l'heure de la mort (*ibid.*, *P.G.*, 74, 56 C : II, 283, 1). Cyrille présente encore comme ὑπερφυής l'amour de Dieu pour le monde : *In Jo.*, *P.G.*, 73, 253 B (I, 227, 30), et l'humiliation du Verbe : *ibid.*, 305 A (I, 277, 3).

1. Voir A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, 1945, p. 109, note 14.
2. *Surnaturel*, Aubier, 1946, p. 361.
3. *Ibid.*, p. 362.
4. *Ibid.*, p. 360. Voici ce texte qui se trouve dans le commentaire de *Jo.*, I, 12 : « Tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu » : les nations, écrit Cyrille en faisant allusion à *Rom.*, XI, 24, « seront retranchées de l'olivier sauvage qui est κατὰ φύσιν et seront greffées sur l'olivier cultivé, celui qui est παρὰ φύσιν » (*In Jo.*, *P. G.*, 73, 152 D : I, 132, 22 sq).
5. *De Ador.*, *P. G.*, 68, 169 D ; *Glaph.*, *P. G.*, 69, 53 AB.
6. *De Ador.*, 1005 D.
7. *Ibid.*, 796 D ; *Glaph.*, 565 D.
8. *Hom. Pasch. VII*, 544 B : seul texte où παρὰ φύσιν désigne le péché.
9. *In Jo.*, *P. G.*, 74, 92 A (II, 319, 5), 176 B (II, 397, 19).

règle dans le *Thesaurus* et les *Dialogues* où παρὰ φύσιν n'est jamais synonyme de désordre ou de péché, mais qualifie seulement l'abaissement du Verbe ou notre élévation à la grâce, comme dans le texte du *Thesaurus*, chapitre XXXII, cité ci-dessus. Le Verbe, lisons-nous au *Dialogue VI*, « est descendu volontairement ἐν τοῖς παρὰ φύσιν » [1] et cela pour nous élever εἰς τὸ παρὰ φύσιν [2] ou ἐν τοῖς ὑπὲρ φύσιν [3].

Cyrille oppose donc assez souvent le κατὰ φύσιν au παρὰ φύσιν comme ce qui est normal pour une nature donnée, qu'elle soit créée ou non (κατὰ φύσιν = κατ' οὐσίαν ; cf. *Thes.*, 561 D), à ce qui est pour elle anormal et notamment, quand il s'agit d'une nature créée, à ce qui l'élève au-dessus d'elle-même. Παρὰ φύσιν et ὑπὲρ φύσιν sont synonymes de κατὰ χάριν [4] et l'ὑπὲρ φύσιν est un cas particulier du παρὰ φύσιν. L'emploi de cette terminologie est donc parfois chez Cyrille nettement différent de ce qu'il est, d'après l'étude du P. de Lubac, chez l'ensemble des Pères. L'évêque d'Alexandrie subit-il en cela une influence déterminée ? Je ne suis pas en mesure de répondre à cette question. A ma connaissance, Athanase et Didyme n'emploient que l'antithèse κατὰ φύσιν — κατὰ χάριν (ou φύσει — χάριτι) [5]. En tout cas pour Athanase comme pour Cyrille, « par nature » équivaut à « par essence » [6].

Reste une difficulté : une nature qui, d'une manière ou d'une autre, accède au παρὰ φύσιν ou à l'ὑπὲρ φύσιν est-elle modifiée ou transformée ? Cyrille le nie en ce qui concerne la nature divine dans l'Incarnation et, dans son souci de maintenir contre les Ariens l'immutabilité du Verbe, il va même une fois, à propos du titre de « Premier-né », jusqu'à refuser de parler d'un abaissement παρὰ φύσιν :

Quand (le Monogène) est rangé parmi nous en vertu de son titre de Premier-né, nous ne le contraindrons pas εἰς τὸ παρὰ φύσιν, il s'en faut de beaucoup ; mais il nous amène plutôt εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν... (ici le texte suivi par Migne est mutilé) [7].

Notons au passage l'explication que quelques lignes plus bas Cyrille nous donne de cette dernière expression :

Nous devenons par lui au-dessus de nous-mêmes (ὑπὲρ ἑαυτούς), nous haussant par la grâce de celui qui nous honore au-dessus de la condition de notre propre nature et montant jusqu'au supérieur et au transcendant.

Si l'auteur du *Thesaurus* apporte une restriction en ce qui concerne

1. *P. G.*, 75, 1033 A.
2. *Thes.*, *P. G.*, 75, 561 C.
3. *Dial. VI*, *P. G.*, 75, 1033 A. Signalons aussi que dans *In Jo.*, *P. G.*, 73, 600 D (I, 550,16) l'ascension du corps du Christ est présentée comme παρὰ φύσιν : l'expression ne comporte pas ici non plus l'idée de désordre.
4. *Thes.*, *P. G.*, 75, 561 CD ; *Dial. IV*, 881 C.
5. Cf. Athanase, *C. Arian. II*, § 51, *P. G.*, 26, 253 C ; § 59, 273 ABC ; § 61, 277 A. Didyme, *De Trinit.*, III, 4, *P. G.*, 39, 840 A ; 9, 852 B. Noter cependant chez Athanase un emploi de παρὰ φύσιν au sens de « contre nature », désordre : *De Incarn. Verbi*, *P. G.*, 25, 105 A, mais Athanase s'inspire là directement de *Rom.* I, 26-27 où saint Paul décrit les mœurs « contre nature » des païens.
6. Cf. *C. Arian. II*, § 60, 276 A ; § 80, 317 A.
7. *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 881 BC.

l'Incarnation, il n'en met aucune à l'efficacité de notre élévation et définit l'ὑπὲρ φύσιν comme une véritable surnature de caractère tout gratuit. Origène avait déjà écrit : « Il y a des choses qui sont ὑπὲρ φύσιν ce sont ces choses que Dieu peut faire en élevant l'homme au-dessus de la nature humaine et en le faisant participer à une nature meilleure et plus divine »... [1].

Un peu plus bas, Cyrille semble revenir sur cette position. A propos de ce même titre de Premier-né et des textes qui affirment notre filiation divine, il émet ce principe d'exégèse :

Je dirais que le sens en quelque sorte abusif (ἐν καταχρήσει) [2] des textes n'abaisse pas les [êtres] de nature supérieurement élevée à la condition de l'inférieur et que ce qui est moindre et se trouve surpassé par leur gloire ne s'élève pas à l'ὑπὲρ φύσιν, n'étant gratifié que de simples exagérations verbales [3].

Ce principe tend évidemment à atténuer la portée objective des textes que nous avions relevés antérieurement et Cyrille aboutit à cette conclusion un peu surprenante :

Disons donc que si le [titre de] Premier-né est appliqué au Fils comme créé à cause de nous quand il s'est montré semblable à nous, il ne cesse pas d'être Dieu et Fils par nature et vraiment. Car de même que le fait d'être appelés des dieux ne nous a pas élevés à l'ὑπὲρ φύσιν, de même, je pense, le fait d'être rangé parmi les créatures à cause de l'humain ne l'a nullement abaissé au παρὰ φύσιν [4].

Cette réserve tout à fait curieuse avait été également formulée par Didyme dans un développement concernant pareillement le titre de « Premier-né » et en des termes presque identiques. Le Verbe dans l'Incarnation, écrit l'auteur du *De Trinitate*,

... n'a subi aucune atteinte à sa gloire divine, car il n'a pas à supporter un abaissement quelconque ou une réduction à la condition de l'inférieur en vertu d'expressions employées *abusivement* (ἐν τῇ καταχρήσει) en raison de l'ineffable économie. Nous autres, nous avons été élevés d'une bassesse et d'une obscurité immenses à une gloire et à une lumière infinies, étant admis à la foi en lui. Rien en effet ne peut, du fait d'expressions gonflées ou avilissantes, ni s'élever et monter, ni bien sûr descendre et s'abaisser au-dessous de soi-même, hors de ce qu'il est par nature (παρ' ὃ τὴν φύσιν ἐστίν) [5].

Il faut entendre au moins par là que l'Incarnation n'entraîne pas une transformation de la nature divine en la nature humaine, pas plus

1. *Contra Celsum*, V, 23 (*P. G.*, 11, 1217 A). Cité par le P. de Lubac, *Surnaturel.*, p. 361.
2. Cette idée d'un emploi « abusif » de certains mots dans l'Écriture n'est pas rare chez Cyrille : c'est καταχρηστικῶς que les créatures sont dites « engendrées » et le Fils « créé » par Dieu (*Thes.*, XV, 227 B ; XX, 341 C ; *Dial. I.* 708 D), que les créatures sont dites *ex Deo* (*Thes.*, XXXII, 568 A), que les hommes sont appelés fils de Dieu (*ibid.*, 568 D), que le Fils estdit par saint Paul « soumis » au Père (*Dial. V*, 1000 C). Peut-être y a-t-il là un souvenir de Didyme : cf. *De Trinit.*, III, 821 D ; *De Spiritu Sancto*, 1066 A.
3. *Dial. IV*, *P. G.*, 75, 888 A.
4. *Ibid.*, 888 C.
5. *De Trinit.*, III, 4 ; *P. G.*, 39, 837 A.

que notre élévation ne signifie absorption ou mutation de notre nature en la nature divine [1]. La pensée de Didyme et de Cyrille est-elle plus restrictive encore ? Il ne semble pas, si l'on envisage l'ensemble des textes. Disons tout au moins que les derniers passages cités la révèlent hésitante, ce qui, somme toute, n'a rien d'étonnant dans un problème que la théologie mettra longtemps à éclairer et où subsistera toujours le mystère.

1. « Est-ce donc que, cessant d'être ce que nous sommes κατὰ φύσιν, nous monterons jusqu'à l'essence divine et ineffable et, écartant de la filiation véritable le Verbe de Dieu, nous prendrons sa place près du Père et ferons de la grâce de celui qui nous honore un sujet d'impiété ? Absolument pas ; le Fils reste en tout ce qu'il est immuablement, et nous, nous sommes adoptés (θετοί) comme fils et dieux κατὰ χάριν, n'ignorant pas ce que nous sommes » : *In Jo.*, *P. G.*, 73, 128 A (I, 110, 30 sq).

CONCLUSION

La christologie de saint Cyrille d'Alexandrie telle que la révèlent ses écrits antérieurs à 428 se présente comme un système bien caractérisé et très cohérent. Il y a une christologie cyrillienne et nous croyons qu'en dépit des apparences elle n'a jamais varié dans son fond, même au cours de la controverse nestorienne. Cette christologie est d'un type bien déterminé. Elle est basée en effet sur une conception de l'homme et donc du devenir-homme du Verbe alors encore admise, bien qu'elle soit différente de la nôtre, en vertu de laquelle l'assomption d'une âme humaine n'entre pas dans la définition de l'Incarnation. C'est pourquoi notre Docteur ne tient pas compte non plus de cette âme dans son système et dans son argumentation christologiques. Il en fait bien mention plus d'une fois, mais c'est parce qu'il n'ignore pas le résultat de la controverse apollinariste et que, grâce à son sens des exigences de la foi véritable, il y adhère pleinement comme ses prédécesseurs sur le siège d'Alexandrie ; ce n'est pas en vertu de son système qui ne demande pas cela et se suffit sans cela. Aussi ces mentions demeurent-elles occasionnelles.

Théologie Verbe-chair, avons-nous dit, non certes qu'elle exclue l'âme humaine du Christ, mais simplement parce que cette âme n'a pas de place dans le système, n'est pas requise pour que le Verbe incarné puisse être dit homme. Telle est, nous semble-t-il, la seule interprétation satisfaisante de la christologie de saint Cyrille. Nous ne voyons pas comment hors de là rendre compte des caractères très particuliers de cette christologie, notamment du rôle si effacé qu'y joue l'âme du Christ. Les textes sont impossibles à expliquer si on les lit en y projetant les cadres de la théologie moderne ; ils deviennent tout à fait clairs et cohérents si l'on se place dans la perspective que nous avons essayé de décrire et qui est à notre sens la perspective authentique de l'évêque d'Alexandrie.

On ne saurait donc affirmer, bien que ce soit souvent chez les historiens une sorte d'axiome indiscuté, que la christologie de saint Cyrille soit la synthèse de tout le travail réalisé avant lui par les théologiens de l'Incarnation. On ne peut pas non plus voir dans son système une ébauche déjà tant soit peu nettement dessinée de la synthèse théologique postérieure. La christologie de Cyrille est d'un type trop particulier pour cela. Au reste, dans ce domaine, le docteur alexandrin ne cherche guère avant 428 à se documenter sur la pensée de ses devanciers ou de ses contemporains. Ses traités contre les Ariens s'inspirent de sources peu nombreuses et relativement anciennes. Son information sur le problème de l'Incarnation ne sort guère de l'orbite alexandrine ; hors l'arianisme, elle ne fait qu'effleurer les controverses du IVe siècle.

Le système de Cyrille le satisfait et il ne cherche pas dans d'autres courants d'idées la matière de ses réflexions sur le Verbe incarné.

Saint Cyrille reste strictement un Alexandrin, on pourrait presque dire un Alexandrin du IVe siècle, tant il est proche d'un Athanase, d'un Didyme première manière. Ces attaches étroites qu'il possède avec une grande tradition font la force de sa pensée : c'est en elles qu'il a puisé ce sens de l'orthodoxie qu'il gardera jusqu'à sa mort; mais, étant exclusives, elles en marquent en même temps les limites et de celles-ci l'évêque d'Alexandrie pâtira dans ses discussions avec Nestorius.

Il est bien certain d'ailleurs qu'au regard du développement de la foi chrétienne dans le monde, ces faiblesses de la présentation rationnelle chez tel ou tel théologien sont après tout secondaires et que ce qui fait le mérite d'un saint Athanase ou d'un saint Cyrille, c'est d'abord leur attachement à la vraie foi et leur vigueur à la défendre. Le premier a sans doute fait davantage pour protéger l'Église contre l'arianisme par le témoignage héroïque de sa foi que par ses argumentations christologiques du *Contra Arianos.* Ce qu'il faut voir d'abord chez nos Pères dans la foi, c'est le progrès continu d'une même croyance indéfectible à travers les embûches des hérésies et les difficultés de la formulation rationnelle. Hors de cette perspective profonde, qui risque toujours de ne pas apparaître dans une enquête limitée, l'étude critique des doctrines serait stérile et même faussée.

Mais cette étude est nécessaire. Pour comprendre ces temps où les penseurs chrétiens étaient à la recherche d'une expression correcte de leur foi et pour avoir une idée exacte du travail théologique extrêmement fécond alors réalisé, il faut retrouver par l'analyse patiente la pensée véritable des Pères. Ce labeur, qui se développe depuis le renouveau des études patristiques, sera certainement très riche en enseignements.

Nul doute qu'en ce qui concerne l'histoire de la christologie cyrillienne elle-même, ce que nous apprennent les ouvrages que nous avons étudiés est singulièrement éclairant. L'attitude de Cyrille dans la controverse avec Nestorius a toujours été d'une interprétation difficile pour les historiens. On conçoit, bien sûr, sans peine que Cyrille ait été violemment scandalisé par le dualisme grossier de Nestorius et par ses scrupules sur la communication des idiomes (et nous le comprenons d'autant mieux que nous savons que le système de l'évêque d'Alexandrie le conduisait d'emblée à une conception très stricte de l'unité du Christ et à un réalisme très vigoureux de l'Incarnation). Mais comment entendre la christologie opposée par Cyrille aux erreurs de l'évêque de Constantinople ?

Sur ce point, l'indifférence de Cyrille pour les discussions du siècle précédent, notamment pour l'apollinarisme, et la perspective même de sa christologie peuvent expliquer bien des choses. On comprend que, pour répondre à Nestorius, Cyrille ait éprouvé le besoin d'étendre son information et que, ce faisant, il soit tombé dans le piège des faux

apollinaristes. Non seulement les limites de son information firent que sa méfiance ne fut pas éveillée, mais, raisonnant lui-même suivant un schéma Verbe-chair, il pouvait trouver naturelles et même heureuses certaines formules de l'évêque de Laodicée et les prendre à son compte, légitimement et sans déviation hétérodoxe puisqu'il n'y mettait aucune des restrictions d'Apollinaire.

Cyrille a donc pu prendre vraiment à son compte la μία φύσις et l'ἕνωσις φυσική sans aucune concession à l'apollinarisme. Il n'est pas nécessaire pour le montrer de recourir aux subtilités auxquelles en sont réduits les historiens quand ils veulent expliquer ces expressions ; il suffit de voir que dans une christologie Verbe-chair elles peuvent avoir un sens acceptable. On pourrait sans trop de peine, croyons-nous, donner une interprétation satisfaisante des *Anathématismes* en les replaçant dans la perspective de la christologie de Cyrille telle que la révèlent ses écrits antérieurs à 428.

Au fond, Cyrille est toujours resté fidèle à la même conception de l'Incarnation. C'est si vrai que, même après Ephèse, quand il aura reconnu la nécessité d'affirmer plus expressément l'existence d'une âme humaine dans le Christ, cette affirmation aura toujours un peu l'allure d'un élément ajouté plutôt qu'intégré au système. La réflexion de Cyrille, au cours des controverses auxquelles il a été mêlé, a toujours été inspirée par une christologie bien caractérisée et demeurée identique à elle-même dans son fond.

Par là la pensée de l'évêque d'Alexandrie se rattache à tout le courant de la christologie Verbe-chair dont elle nous révèle l'influence très importante et sur lequel elle projette une lumière précieuse. S'inspirant d'une anthropologie courante à l'époque, cette christologie a été celle d'hérétiques, tels Arius ou Apollinaire, comme aussi de théologiens orthodoxes d'Athanase à Cyrille. Il n'y a rien d'étonnant à cela et on ne saurait en faire grief à ces théologiens : leur système, tributaire des idées philosophiques de leur temps, représente un moment de la théologie et, malgré ses imperfections, il leur permettait d'exprimer très fortement ce qui inspirait leur réflexion : leur foi en la réalité et en l'efficacité de l'Incarnation. Replacée dans sa perspective propre, cette christologie avec ses formules, son vocabulaire, s'explique très bien. Ce que nous savons de la doctrine et de la langue christologiques de saint Cyrille serait susceptible, croyons-nous, d'éclairer très utilement les discussions du IVe siècle autour du symbole de Nicée, en permettant de mieux saisir la mentalité des théologiens en présence, les cadres de leur pensée et la manière dont ils exprimaient celle-ci.

Inspirée par les idées de l'époque, la christologie Verbe-chair était en outre extrêmement tentante. Elle présentait en effet une conception très simple et en même temps très réaliste de l'Incarnation ; elle permettait d'expliquer d'une façon claire et aisée l'unité du Christ et la communication des idiomes, évitant les difficultés inhérentes à une conception dualiste et, partant, accessible à la masse des fidèles. C'est

certainement en grande partie grâce à cette simplicité séduisante que son influence a pu se maintenir assez longtemps et que des christologies comme celles d'Arius et surtout d'Apollinaire ont réussi à se répandre avec succès.

Cependant qu'il n'y eût pas de place, sinon dans la foi de ces théologiens, au moins dans leur système, pour l'âme humaine du Christ, c'était là assurément une grave lacune qui devait être ressentie très vite. Ne pas faire entrer en ligne de compte l'âme du Sauveur pouvait mener des esprits d'un sens théologique moins sûr à la nier tout simplement comme inutile et à professer un monophysisme strict. Le cas d'Apollinaire poussant jusqu'à cette extrémité la logique du système révèla le danger et suscita, comme nous avons eu l'occasion de le rappeler plus haut, un travail très fécond sous l'impulsion d'un Paulin, d'un Épiphane et avec l'appui de Rome.

A partir de ce moment, le courant dualiste avec son culte pour l'humanité du Sauveur et la théologie d'Alexandrie avec sa foi tranquille dans l'unité du Verbe incarné et son réalisme de l'Incarnation tendent à se rapprocher et à se compléter mutuellement. La chose est sensible chez Didyme d'Alexandrie, chez Pierre d'Alexandrie, chez Théophile d'Alexandrie. La même foi animant les théologiens de part et d'autre, on va peu à peu vers la synthèse doctrinale recherchée et le ve siècle aurait dû normalement voir les deux tendances confluer pacifiquement et définitivement. Mais avec Cyrille, Alexandrie semble perdre de vue tout ce travail et ne suit plus le mouvement. Ce retard subi par la christologie alexandrine d'une part et les exagérations dualistes du mauvais théologien qu'était Nestorius de l'autre compromettront malheureusement la rencontre des deux traditions et, en provoquant entre elles un heurt violent, ralentiront le progrès de la pensée chrétienne en quête d'une expression aussi satisfaisante que possible de sa foi au Verbe incarné.

TABLE DES TEXTES DE SAINT CYRILLE ANALYSÉS OU CITÉS

(L'ordre des ouvrages est celui de la Patrologie grecque.)

Thesaurus de sancta Trinitate (*PG* 75)

TABLE DES CITATIONS SCRIPTURAIRES

Romains

I Corinthiens.

II Corinthiens

Éphésiens

Philippiens

Colossiens

I Timothée.

Hébreux

TABLE DES TERMES EXPLIQUÉS

TABLE DES NOMS PROPRES

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LES TROIS TRAITÉS DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE CONTRE L'ARIANISME ÉTUDE LITTÉRAIRE

DEUXIÈME PARTIE

SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE ET LA CHRISTOLOGIE DES ARIENS

TROISIÈME PARTIE

LA CHRISTOLOGIE DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE AVANT 428

TABLE GÉNÉRALE

PREMIÈRE PARTIE

LES TROIS TRAITÉS DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE CONTRE L'ARIANISME

DEUXIÈME PARTIE

SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE ET LA CHRISTOLOGIE DES ARIENS

TROISIÈME PARTIE

LA CHRISTOLOGIE DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE AVANT 428

Imprimé par A. TAFFIN-LEFORT, à Lille (France). — 12-3-51.